

Dumitru Stăniloae

**CHIPUL NEMURITOR
AL LUI DUMNEZEU**

Volumul I

COLECȚIA
OIKOUMENE
MARI AUTORI CREȘTINI

Dumitru Stăniloae

**CHIPUL NEMURITOR
AL LUI DUMNEZEU**

Volumul I

Ediție îngrijită de
CAMIL MARIUS DĂDÂRLAT

CRISTAL

București, 1995

CUVÂNT ÎNAINTE

Lucrarea Părintelui Stăniloae, „Chipul nemuritor al lui Dumnezeu” respiră duhul autenticei tradiții patristice fiind destinată unei circulații universal creștine și chiar mai mult decât atât. În acest duh, autorul preia învățătura patristică despre chipul lui Dumnezeu din om și o dezvoltă în mod creator, datorită unei gândiri teologice de excepție, scoțând la iveală numeroase aspecte și implicații inedite care conferă lucrării valoare universală. Fiecare pagină este un tezaur de gândire și spiritualitate profundă, iar în totalitatea ei lucrarea dobândește caracterul unui adevărat tratat de teologie dogmatică în cuprinsul căruia sunt abordate marile probleme ale învățăturii de credință creștine. Construcția monumentală a lucrării este destinată să risipească anumite erori doctrinare care confruntă Biserica în societatea contemporană și care provoacă atâta dezorientare și confuzie în mintea omului contemporan. Vom căuta să prezentăm de aceea câteva jaloane menite să pună în relief valoarea decisivă a acestei considerabile lucrări pentru viața și trăirea creștină într-o lume care se vrea dominată de pluralism religios și cultural.

Omul a fost zidit după chipul lui Dumnezeu, din iubirea Tatălui, manifestată în Fiul (Chipul Tatălui), prin lucrarea de viață făcătoare a Sfântului Duh, pentru ca omul să devină partener conștient de dialog cu Dumnezeu. Sau cum spune autorul, „a fi chip al lui Dumnezeu și a rămâne chip al Lui și a se dezvolta ca atare, înseamnă a fi partener de dialog al lui Dumnezeu. Iar omul, fiind făcut partener de dialog comunicat cu Dumnezeu, e făcut spre existență eternă”. Paradoxul ființei umane, constă în calitatea ei de ființă creată de Dumnezeu și în același timp nemuritoare. Aceasta arată că „omul nu este nemuritor prin sine ci prin Dumnezeu, fiindcă odată ce L-a creat, pe fiecare, ca persoană de neînlocuit Dumnezeu nu mai îngăduie să dispară cu totul din existență, El nu e nemuritor pur și simplu ca Dumnezeu, ci pentru că e creat și susținut în existență ca partener conștient de dialog, recunoscut sau nu de el, al lui Dumnezeu cel nemuritor”.

Omul a fost creat de Dumnezeu în calitatea de chip al Său și merită să se ridice la asemănarea cu Ziditorul său, prin dialogul iubirii reciproce. Omul își face astfel drumul spre infinitate printr-o continuă transcendere spre Dumnezeu, dar și spre oameni și lume, dorind să cuprindă totul ca și Dumnezeu. În acest sens, fiecare persoană, chip al lui Dumnezeu, e o complexitate unitară de extindere universală care tinde să cuprindă toate persoanele și toată realitatea fără să le confunde cu sine. Astfel, menirea omului nu este aceea de a se topi în ființa

universului, ci să personalizeze universul ca să înainteze cu el spre o tot mai deplină comuniune cu Dumnezeu în Treime.

Este adevărat că oamenii s-au abătut de la această cale prin socotințe egoiste, au rupt firea lor de firea dumnezeiască risipindu-se în tot atâția indivizi câți există. Dar Dumnezeu n-a îngăduit ca să piară făptura zidită după chipul Său și a trimis pe Fiul Său ca să unească firea noastră cu firea Sa divină în unitatea Persoanei Lui. Persoana dumnezeiască își arată și-si manifestă astfel infinitatea dumnezeiască în formă nouă, prin mediul uman, iar firea omenească are în ea în mod statornic, de această dată, tendința spre comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu. Prin accentul pus, cu atâta stăruință, pe noțiunea de persoană, Părintele Stăniloae ia o poziție radicală împotriva concepțiilor panteiste care bântuie cu atâta furie în lumea contemporană, sub forme diferite, ca unele ce scufundă omul în monotonie unei existențe dominată de forțe impersonale. Sau cum spunea el însuși: „dacă filosofii panteiste au închis omului transcendentul și au tăiat legătura omului cu el, Hristos ca persoană divină a ridicat creația din monotonie vieții, care stăpânește imanentul în planul superior al transcendentului creator și mântuitor. Absolutul transcendent cu iubirea lui interpersonală ridică acum ființa creată a omului cu ambianța nemuririi adevărate și a infinității de viață a lui Dumnezeu.” Părintele Stăniloae vrea să ne amintească astfel că noțiunea de persoană a fost elaborată în focul disputelor trinitare și hristologice de teologia patristică. Filosofia antică, tocmai pentru că era o filosofie panteistă, nu știa decât de indivizi și substanțe.

În centrul lucrării Părintelui Stăniloae se află Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Chip al Tatălui, dar și Fiu al omului creat după chipul lui Dumnezeu, întrupat pentru mântuirea tuturor. Cu o rară insistență, autorul subliniază de fiecare dată că actul întrupării Fiului lui Dumnezeu se întemeiază pe maxima unire dintre firea Sa divină cu cea umană. Pe făgașul gândirii patristice, se arată că firea umană a lui Hristos nu este închisă în ea însăși și enipostasiată, adică profund ancorată în Persoana sau Ipostasul divin al lui Hristos. „Iisus Hristos, spunea Părintele Stăniloae, ne arată prin unirea firii omenești cu cea dumnezeiască în ipostasul Său unic, că umanitatea nu este închisă, în mod fatal, în îngustimea ipostasurilor unei specii supuse legilor imanentei, după cum nici dumnezeirea Sa nu rămâne închisă în transcendența ei. Umanitatea devine un mediu al libertății și infinității unui ipostas absolut al Dumnezeirii treimice iubitoare, ca să adune oamenii ca fii în comuniune directă cu Tatăl”. „Firea umană devine fire asumată în Ipostasul divin al Fiului lui Dumnezeu”.

Pe această cale, autorul respinge două erori doctrinare hristologice care subminează grav viața și spiritualitatea creștină. Pe de o parte este vorba despre monofizitism, adică de faptul că firea omenească a lui

Hristos ar fi fost absorbită de firea lui divină rămânând de fapt doar firea necreată sau dumnezeiască. Împotriva unei astfel de erori, autorul spune că în „contopirea firii omenești cu cea divină e implicată ideea că firea umană e de o esență cu cea divină, fiindcă în calitatea ei de fire creată este lipsită de orice valoare. Monofizitismul nu îi recunoaște astfel lui Dumnezeu puterea să dea ființă și unei alte forme durabile și consistente de existență și să o împodobească cu cele mai bogate daruri ale Sale și să se bucure de existența ei ca dar al Lui și de relația de partener al ei cu Sine în înțelegerea existenței și de iubire reciprocă“.

Pe de altă parte, lucrarea respinge cu aceeași hotărâre și eroarea nestoriană, care introduce o separație radicală între cele două firi ale lui Hristos, între firea divină și firea umană, atât de profundă, încât susținea că în Hristos nu există doar două firi, ci și două persoane. Împotriva unor astfel de aberații, se subliniază că „nestorianismul, în forma lui veche sau modernă, nu vedea pe Dumnezeu capabil de atâta iubire față de creația Sa, încât să unească creația cu firea Sa dumnezeiască necreată, la maximum, într-o unică Persoană și, prin aceasta, să se facă Dumnezeu însuși unul dintre oameni, în comuniunea cea mai intimă cu oamenii. Nestorianismul nu vede deplina dragoste a lui Dumnezeu în actul creării unor ființe conștiente din nimic, care să-l facă să se coboare până a se face El însuși Om și partener al iubirii și al înțelegerii comune a existenței și bucuriei de ea cu oamenii“.

În contrast cu aceste erori, Iisus Hristos este mărturisit, în Evanghelii și de învățătura Bisericii, ca Fiul al lui Dumnezeu, Care, făcându-Se om, dar rămânând în același timp și Dumnezeu, e singurul în stare să arate dragostea și atotputernicia lui Dumnezeu față de noi și, ca atare, să ne mântuiască de moarte și să ne asigure o viață veșnică în comuniune cu Sfânta Treime, izvorul vieții în plenitudine. Luând trup omenesc, Fiul lui Dumnezeu duce prin acesta la îndeplinire destinația omului, penetrând prin trupul lui cosmosul material și ajutând și trupurile noastre să facă aceasta împreună cu El, din puterea Lui. Astfel, Fiul întrupat și înviat cu trupul pentru vecie adună toată creația în El și o transfigurează. Dar, prin aceasta, în Iisus Hristos e implicată și învățătura creștină despre lume, creație a lui Dumnezeu în Treime, transcendent și atotputernic, personal și iubitor. Dumnezeu adevărat și om adevărat.

Lucrarea Părintelui Stăniloae este îndreptată împotriva celor care contestă dumnezeirea lui Hristos, că Hristos este Dumnezeu, fără să se realizeze că, pe lângă respingerea nașterii Lui din Fecioară, pe lângă respingerea Crucii și a Treimii, ei contestă și caracterul creat al lumii acesteia și a putinței de învingere a morții persoanelor umane și a unei vieți viitoare veșnice a lor împreună cu creația într-o unitate desăvârșită a iubirii dumnezeiești. Astfel de teorii nu contestă existența lui Dumnezeu, dar cu ce pot dovedi existența Lui dacă n-a venit în lume printr-o

Persoană a Treimii în mod mai presus de natură și n-a învins moartea? Din această cauză, astfel de teorii eronate își îndreaptă atenția lor mai mult către Vechiul Testament, uitând cu precădere Noul Testament în care este vorba despre Sfânta Treime, despre Hristos ca Dumnezeu și Unul din Treime, despre victoria Lui asupra morții, pe care le contestă. Astfel de teorii, care așează Legea Veche deasupra Legii Noi, vorbesc de un Dumnezeu care nu mai cunoaște viața cea mai presus de fire a comuniunii trinitare, sau vorbesc de Duhul Sfânt fără să vadă legătura Lui internă cu Hristos.

Dar ceea ce este extrem de grav este faptul că astfel de teorii sparg unitatea Persoanei lui Hristos, vorbind de un Hristos care rămâne izolat în cer și de un Iisus ca om ce rămâne legat de pământ. Împotriva unor astfel de erori grave care vin să submineze Adevărul revelat, Părintele Stăniloae ne arată în cartea sa că Dumnezeu S-a coborât pe pământ ca să Se facă om și S-a înălțat la ceruri pentru ca omul să se îndumnezeiască. Hristos n-a venit ca să Se divinizeze după cele cerești sau cele pământești, ci ca să unească cerul și pământul în Persoana Sa divină, rămânând Dumnezeu și om atât în cer cât și pe pământ. „Chipul nemuritor al lui Dumnezeu“, dobândește caracterul unui adevărat testament pe care ni l-a lăsat Părintele Stăniloae și prin care vrea să transmită nouă și generațiilor viitoare, peste veacuri, că numai în măsura în care vom mărturisi pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu și Mântuitor al lumii, neamestecat și nedespărțit, vom depăși și primejdia secularizării care vrea să ne închidă în imanetismul unei lumi lipsite de orizont spiritual, pentru a ne deschide transfigurării care își va găsi expresia ei ultimă, la Parusia Domnului, în cerul nou și pământul nou al Împărăției lui Dumnezeu.

Pr. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU
Decanul Facultății de Teologie, București

INTRODUCERE

În cartea „*Iisus Hristos sau restaurarea omului*” am urmărit în primul rând să prezentăm efectul întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru eliberarea omului și împlinirea lui prin larga utilizare a tuturor puterilor lui. În cartea de față stăruim asupra faptului că Iisus Hristos fiind Fiul lui Dumnezeu făcut om, a unificat în Sine toată creația cu Dumnezeu, desăvârșind și eternizând această operă a Sa.

Pe de altă parte, numai unirea umanului cu Dumnezeu în persoana lui Hristos dă sens deplin existenței umanului și-l scapă de lipsa de sens a unei existențe trecătoare, supusă morții. În hristologia patristică s-a insistat mult asupra umanului unit cu divinul în Hristos, împotriva monofizitismului, accentuându-se prin aceasta valoarea umanului. Astăzi, mântuirea omului pentru viața eternă e negată de contestarea dumnezeirii lui Hristos, sau de despărțirea omului de Dumnezeu în Hristos, în sensul unui nestorianism reluat de denominațiunile sectare. De aceea azi se impune stăruirea asupra învățăturii că Hristos e cu adevărat Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, pentru că numai așa El unifică umanitatea și creația în Sine și prin aceasta e înveșnicită.

Dacă Hristos e numai „blândul Iisus”, sau „Domnul Iisus”, nu Fiul Unul Născut cel întrupat al lui Dumnezeu, El n-a învins moartea prin crucea Sa și nu poate învia în Sine, la o viață desăvârșită și veșnică, toată creația.

Dar Hristos se dovedește Dumnezeu și prin faptul că Cel ce Se naște ca om din Maica Lui există ca Persoană veșnică de mai înainte, adică din veci, deci că El Își ia omenescul din Ea și nu vine la existență într-un tot din Ea. Dacă s-ar fi născut ca orice om, El ar fi numai om, deci nu Dumnezeu din veșnicie și deci capabil să învingă moartea prin înviere. Vom pune deci în relief în această lucrare, continuu, că Iisus Hristos ce Se naște ca om, vine de dincolo de lumea temporală ca Fiul lui Dumnezeu Unul Născut și El adună pe oameni în Sine împreună cu lumea lor pentru viața veșnică. De aceea vom stărui asupra faptului că lumea aceasta nu e din veci, dar e creația Lui, având putere asupra ei, ca să o ridice din starea ei temporală. Căci, dacă lumea aceasta temporală ar fi singura formă de existență și ar exista din veci prin ea însăși, toată existența ar fi imprimată de o insuficiență de nedepășit și lipsită de sens.

Lumea cu insuficiențele ei nu poate fi nici emanația unui Dumnezeu impersonal. În acest caz, nici izvorul din care ar emana n-ar fi perfect și nici ea n-ar putea scăpa de insuficiențele care o fac lipsită de sens. Totul ar fi imperfect și întunecat din veci și până în veci și nimic desăvârșit sau în stare să ajungă la desăvârșire. Lumea aceasta nu poate fi decât creată din nimic în timp de o existență plinară, liberă și veșnică, care având în ea toată mulțumirea, trebuie să fie o existență a iubirii și a unității desăvârșite, deci între Persoane desăvârșite. Aceasta o spune învățătura creștină despre Sfânta Treime, care, printr-una din Persoanele Ei, născută ca om, poate uni cu Sine persoanele umane create, ducându-le la fericita comuniune veșnică cu Dumnezeu în Treime.

Contestarea lui Hristos ca Dumnezeu, chiar de către unii care se declară aderenți ai Lui, implică, pe lângă respingerea nașterii Lui din Fecioară, a Crucii și a Treimii, și contestarea caracterului creat al lumii acesteia și a putinței de învingere a morții persoanelor umane și a unei vieți viitoare veșnice a lor împreună cu creația într-o desăvârșită unitate a iubirii cu Dumnezeu.

Cei ce cugetă așa nu contestă existența lui Dumnezeu. Dar cu ce pot dovedi existența Lui, dacă n-a venit ca om în lume printr-o Persoană a Treimii în mod mai presus de natură și n-a învins moartea? Contestând acestea, ei își concentrează atenția mai mult spre Vechiul Testament, deși pretind că de-abia ei au descoperit Evanghelia. Dar Noul Testament e plin de mărturiile despre Sfânta Treime, despre Hristos ca Unul din Treime, despre victoria Lui asupra morții, pe care ei le contestă, contrar Liturghiei Bisericii care provine din primele secole creștine și le mărturisește pe toate. Nesocotirea Noului Testament o arată aceștia și în faptul că unii înlocuiesc Duminica învierii cu Sâmbăta creației acesteia, ca una de nedepășit, că își iau numele din Vechiul Testament în locul celui de creștini (de la Hristos), atașându-se unui Dumnezeu necunoscut ca Treime, vorbind de un Duh, dar uitând de Hristos.

Față de această slăbire a credinței în Hristos ca Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat vom accentua în rândurile ce urmează credința în Hristos mărturisit în toate paginile Noului Testament și în toată Tradiția creștinismului real, în Liturghia și rugăciunile lui. Biserica și-a găsit și formule scurte în care și-a mărturisit această credință. În primele secole creștine era uzitat pentru Hristos simbolul peștelui, provenit din cuvântul IXTHYS, format din inițialele cuvintelor grecești: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul. Avem aici concentrată mărturisirea întregii credințe creștine: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu care ne-a mântuit prin cruce.

Din timpul vechi, monahii și mulți creștini ortodocși au ca scurtă rugăciune repetată cât mai des: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcatosul“. E și ea o mărturisire concentrată a întregii credințe creștine. Numai dacă e Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos ne poate milui și mântui de moarte. Biserica a numit pe Iisus Hristos, Mântuitorul, cum nu fac unele denumiri.

Biserica Ortodoxă n-a despărțit niciodată credința, ca act sufletească, de conținutul ei. De aceea, și rugăciunile ei liturgice și particulare, sunt în același timp acte de credință și mărturisiri ale conținutului credinței. Nu sunt numai manifestări subiective, lipsite de conținutul credinței. Nu sunt expresii ale unui sentiment vag. Această carte nu face decât să explice conținutul credinței creștine mărturisit în Noul Testament, în rugăciunile Bisericii și în învățătura ei, bazată pe Noul Testament.

Iisus Hristos ne-a mântuit, unindu-ne cu Sine în veci, numai dacă e Fiul lui Dumnezeu. Și numai de aceea ține să ne și unească pe toți cu Sine și să nu ne voiască fărâmițați în grupuri ce se ceartă între ele. Numai dacă e Fiul lui Dumnezeu a învins moartea pentru noi și voiește să fim toți cu El în viața de veci. Numai dacă e Fiul lui Dumnezeu însuși, care S-a făcut om, a biruit moartea în umanitatea Sa și ne poate da și nouă viața veșnică, pentru că numai așa Izvorul și Subiectul suprem al Vieții S-a făcut și Subiectul umanității în

comunicare cu toate celelalte subiecte umane care-L primesc. Numai dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, El este Mântuitorul oamenilor, adunați în umanitatea iubirii izvorâtoare din El.

Dar a fi Fiul lui Dumnezeu înseamnă a fi Fiul unui Tată și a fi împreună Dumnezeu cu Acela și cu Duhul Sfânt, în unirea cu care suntem și noi uniți deplin în dragoste; înseamnă a fi Unul din Treime.

Sfânta Treime este purtătoarea veșnică a vieții desăvârșite și, de aceea, și a dragostei. Căci viața deplină este totodată dragoste deplină. Viața deplină arătată în dragostea deplină este una cu ființa supremă și desăvârșită. Dar dragostea nu poate exista decât între Persoane. Sfânta Treime e posesoarea ființei depline atât prin dumnezeirea acesteia, sau prin calitatea de ființă supremă, fără lipsuri, cât și prin calitatea întreit personală, deci iubitoare.

Numai Treimea, ca Viața fără lipsuri în ea însăși și de aceea și ca iubire interpersonală desăvârșită, poate fi izvor de viață și pentru noi. Numai Ea, prin Unul din ipostasurile Ei făcut om din iubire pentru noi, ne poate scăpa și pe noi de pieire și ne poate da viața fără de moarte în comuniunea cu Ea. Și numai Acesta a putut comunica prin toate actele Lui dragostea și viața Treimii, începând cu întruparea Sa ca om pentru veci, continuând cu jertfa Sa, cu învierea, cu trimiterea Duhului Său cel Sfânt în noi la Botez, cu împărtășirea trupului și sângelui Său înviat și cu petrecerea Lui în noi, în cursul vieții pământești și în viața viitoare, dacă ne deschidem Lui. Toate sunt fapte ale iubirii Lui, care au efect în noi, dacă ne deschidem și noi Lui cu iubirea care ia putere din iubirea Lui. Relația între noi și Dumnezeu cel în Treime e o relație de iubire, nu determinată de vreo lege. În această relație de iubire cu Sfânta Treime prin Iisus Hristos, stă mântuirea noastră de moarte și de nedeplinătatea vieții: „Că așa a iubit Dumnezeu lumea, că și pe Fiul Său Unul Născut L-a dat, ca tot cel ce crede întru El (deschizându-se Lui) să nu piară, ci să aibă viața de veci“ (*Ioan III, 17*).

Viața deplină este una cu iubirea. Dumnezeu este izvorul vieții pentru că în calitatea de Treime este izvorul iubirii. Cine are în El iubirea, ca relație normală cu altul, are viața. Iar acestea își au izvorul în Dumnezeul treimic. „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe însuși Fiul său Unul Născut L-a trimis în lume, ca prin El viață să aibă“ (*I Ioan IV, 9*). Și avem prin El viața, pentru că El este iubirea: „Dumnezeu este iubire. Și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în El“ (*I Ioan IV, 10*). Dar Dumnezeu este în noi prin Fiul lui Dumnezeu. „Dumnezeu rămâne în el și el în Dumnezeu“ (*I Ioan IV, 15*).

Numai din Dumnezeu Cel în Treime ne vine viața, pentru că numai din El ne vine iubirea. Dumnezeu cel în Treime este „Cel ce este“ cu adevărat, sau plinătatea existenței. Și din aceea numai din El ne poate veni și nouă viața. Iar viața aceasta nu ne-a putut veni decât prin Fiul Unul Născut, adică prin Iisus Hristos. El e viața veșnică, pentru că e împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, Viața în plenitudine, sau „Cel ce este“ cu adevărat. Și aceasta nu poate fi decât în iubire. Veșnicia nu poate fi de aceea decât desăvârșirea în iubire. Ca atare, ea nu mai tinde spre altceva mai înalt și mai deplin, pentru că are în Sine totul. Fiul lui Dumnezeu a venit în istorie și într-un mod nevăzut rămâne în legătură

intimă cu ea, ca izvor al plinătății de viață, în care se cuprinde iubirea nemărginită. Din El iradiază în noi această iubire ca bunătate, chemându-ne și pe noi să înaintăm în ea spre desăvârșirea vieții viitoare. El e începutul sfârșitului. El ne duce spre acest sfârșit al timpului, care e veșnicia într-o desăvârșire, sau plinătatea vieții, a iubirii, a bunătății, a desăvârșirii în comuniunea deplină cu Sfânta Treime, desăvârșirea și iubirea prin Sine.

Numai Treimea ca iubire a putut aduce la ființă și o altă existență prin creare, deci în libertate și din adevărată atotputernicie. Numai un Tată care are din veci un Fiu iubit, a putut voi să aibă și alți fii pe care să-i iubească și ca ei să-L iubească. Și numai un Fiu care iubește din veci pe Tatăl, a putut voi să aibă și alte ființe care să iubească pe Tatăl asemenea Lui. Și numai un asemenea Tată a voit să se facă Fiul Său om, ca să-i iubească pe oameni cum iubește pe Fiul Său Unul Născut făcut om. Iar Fiul a voit și El să Se facă om, ca să vadă și pe alți oameni bucurându-se ca fii de iubirea Tatălui față de El și pe ei iubindu-L pe Tatăl asemenea Sieși. Numai un asemenea Tată și un asemenea Fiu au putut voi să adune pe toți în unitatea lor cu Ei și între ei înșiși, fără să facă din diferențierea lor personală motive de vrajbă, ci de reciprocă completare.

CAPITOLUL I

CARACTERISTICILE GENERALE ALE OMULUI CA FIINȚĂ NEMURITOARE

1. Omul, chipul nemuritor al lui Dumnezeu, restabilit și desăvârșit în Hristos

O definiție a chipului lui Dumnezeu întipărit în om și o implicare a nemuririi omului în această calitate a lui a dat Sf. Atanasie cel Mare. El spune mai întâi că Dumnezeu a dat omului nu numai existența, ci și capacitatea de cunoaștere. De aceea „le-a dăruit oamenilor ceva mai mult și adică nu i-a creat pur și simplu ca pe niște animale neraționale (necuvântătoare), ci i-a făcut după chipul Său, împărtășindu-le ceva și din puterea Cuvântului (Logosului) Său, pentru ca, fiind ca un fel de umbre ale Cuvântului și fiind raționali (cuvântători), să se poată menține pururea în fericire, trăind în rai viața cea adevărată și anume cea a sfinților. Ființa lor s-a corupt însă când s-au făcut răi. Atunci au căzut în afara vieții din rai, „în moarte și stricăciune“ (*De incarnatione Verbi*, cap. III).

„Căci călcarea poruncii, (ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu) i-a atras la starea cea după fire, că așa cum neexistând au fost aduși la existență, așa să suporte, precum se cuvine, și stricăciunea spre neființă în cursul timpului. Căci dacă având odată drept fire neființa, prin prezența și iubirea de oameni ai Cuvântului, au fost chemați la existență, în mod firesc, golindu-se ei de gândul la Dumnezeu, și întorcându-se spre cele ce nu sunt - căci cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt - o dată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, s-au golit și de existență. De aceea, desfăcându-se, rămân în moarte și în stricăciune. Căci omul este după fire muritor, ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt (din nimic). Dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândirea la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire și ar fi rămas nestricăcios“ (*Ibidem*).

Sf. Atanasie nu leagă, precum vedem, incoruptibilitatea și nemurirea de o calitate incoruptibilă a corpului material, ci de calitatea spiritului pe care-l are omul.

Omul rămâne nemuritor până când e însetat mereu de cunoaștere, până când trăiește în conștiința că are ceva mereu nou de cunoscut, adică, până când se află într-o conștiință a legăturii cu Dumnezeu cel infinit, nu în monotonia unei esențe supuse aceluiași legi, ci în legătură cu Cel care i se face cunoscut în alte adâncimi ale Sale. Iar cunoașterea lui Dumnezeu ca realitate mereu nouă, nesupusă unor legi ale repetiției, este cunoașterea Lui ca realitate personală. Iar cunoașterea aceasta este totodată o relație iubitoare. Numai iubind pe Dumnezeu și numai în conștiința că e

iubit de Dumnezeu, omul înaintează într-o viață de care nu se satură niciodată. Chiar cine iubește cu adevărat un om și e iubit de el, ar vrea să nu moară nici el, nici acela. Dar iubirea între om și om are și momente de plictiseală, datorită unei uniri paradoxale a mărginirii omului cu o anumită permanentă noutate. De aceea, anevoie poate să nu ajungă această iubire într-o monotonie de plictiseală continuă, când iubirea se răcește și comunicarea slăbește.

Numai Dumnezeu e infinit ca subiect de cunoscut, pentru că e un subiect care se face cunoscut mereu nou prin iubirea Lui față de cel ce găsește în aceasta resurse mereu noi de a-L iubi pe El. Și numai pentru că Dumnezeu este așa, poate fi și omul într-o oarecare măsură așa, ca și chip al Lui, simțind trebuința nesfârșitei relații cu El, pentru a-L cunoaște în infinitatea cognoscibilă și comunicabilă a Lui. De aceea, nemurirea este dar al lui Dumnezeu. Omul e nemuritor prin legătura cu Dumnezeu și a fost făcut astfel de Dumnezeu, ca să poată fi făcut nemuritor prin această legătură.

Dar păcatul, care-l rupe de Dumnezeu, îl închide în mod egoist în mândria proprie, în pretenția că n-are altceva de cunoscut decât o natură fizică și biologică supusă unor legi ale repetiției, care, ca atare, sunt și singurele posibile de cunoaștere ale omului, fără comunicarea cu Dumnezeu. Dar întrucât omul și în acest caz tot cunoaște ceva și conștiința sa și în acest caz trebuie să se ocupe cu ceva, el se preocupă la infinit cu realitatea monotonă pe care o cunoaște. Această preocupare îngustă e una cu moartea lui, care nu e o dispariție totală, ci o veșnică lipsă de reală noutate. El rămâne un chip slăbit al Logosului lui Dumnezeu, pentru că rămâne într-o legătură cu creația imprimată de raționalitatea lui, dar continuă să existe imprimat de raționalitatea Logosului, chiar dacă a îngustat-o și strâmbat-o. El nu poate muri de tot, pentru că nu poate ieși din legătura cu Logosul divin, prin constituția sa rațională și prin creația rațională, păstrând prin aceasta și el și ea dacă nu o infinitate în ele înseși, cel puțin o legătură cu Logosul infinit și o neputință de a ieși din această legătură. Omul poate fi deci cu adevărat nemuritor, dacă din mândrie nu-și alege egoismul însingurării. Dar se poate spune că omul este o ființă nemuritoare în sens alternativ. El nu mai moare cu totul, chiar și în cazul ruperii de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu mai anulează nici una din imaginile Sale cunoscătoare create și nu mai desființează lumea. Dar omul își poate alege o nemurire a vieții și o nemurire chinuită, cu o existență închisă, într-un fel, în mărginirea ei. Omul e nemuritor pentru că tinde să cuprindă infinitul, dar pe acesta nu-l poate cuprinde niciodată, pentru că mereu dă de o margine peste care vrea să treacă. Omul trăiește paradoxul: mereu lângă o margine, dar mereu având în sine puterea de a continua să trăiască și să se manifeste ca nou, oarecum trecând mereu de fiecare nouă margine pentru a da de o alta. Dar marginea peste care trece când s-a despărțit de Dumnezeu e iluzorie. Trecerea lui pare viață, dar ea e moarte sufletească eternă, ca trăire neîncetată lângă margine. Despre depășirea reală a oricărei margini vorbește Sf. Apostol Pavel și, după el, Sf. Grigorie de Nyssa care reia ideea Sf. Apostol Pavel (*Filip. III, 14*) despre tinderea continuă spre cele din față, sau despre epectaze. Omul este etern în mod potențial, pentru că înaintează în infinit, în progres interminabil, când nu rămâne fixat lângă aceeași margine. El este și prin aceasta chipul lui Dumnezeu în progres interminabil,

dacă nu rămâne fixat lângă aceeași margine. El este și prin aceasta chipul lui Dumnezeu care e etern, pentru că nu se satură niciodată de infinitatea pe care o are Dumnezeu, prin fire, din veci. Când omul va ajunge la deplina unire cu Dumnezeu prin Hristos, el se va bucura de o eternitate actualizată pentru că se va bucura și în mod actual de infinitate, dar prin participare la infinitatea lui Dumnezeu, sau prin har, nu prin fire.

Omul își face drumul spre infinitate printr-o continuă transcendere verticală și orizontală. Prin aceasta își face drumul spre Dumnezeu, spre oameni și spre lume, dorind să cuprindă totul ca și Dumnezeu. Transcenderea spre oameni înseamnă și o convergență cu ei, pentru că nu poate să cuprindă cele ale semenilor săi, dacă nu i le dăruiesc și ei. Toți se îmbogățesc prin Dumnezeu și unii prin alții. Progresul acesta nu e după trup, ci după suflet. Numai fiindcă e după suflet poate înainta la nesfârșit. Omul nu se extinde numai luând, ci dând. Cu cât dă mai mult, cu atât se deschide mai mult pentru a primi și cu atât i se deschid mai mult ceilalți pentru a-i da partea lor.

Infinitatea progresului sau progresul spre infinit se arată de aceea mai ales în continua desăvârșire a omului. Niciodată el nu ajunge la capătul bunătății cu fapta, a înțelegerii, a delicateții în raport cu ceilalți. Totdeauna vede că mai e de înaintat. Aceasta arată că omul nu înaintează spre infinitate decât prin comunicare cu alte persoane și, în ultimă analiză, cu Dumnezeu. El trebuie să le recunoască pe acelea ca granițe, dar și ca izvoare de viață ale sale. Dacă n-ar fi granițe, n-ar mai avea de înaintat dincolo de sine și acelea n-ar mai fi izvoare de viață și orizonturi voluntare și transparente pentru el.

Sf. Atanasie implică nemurirea în legătură cu Cuvântul lui Dumnezeu care, pe de o parte, ni se comunică, pe de alta, ne rămâne de necuprins în transcendența Lui ființială și voluntară și în infinitatea Lui absolută. Prin comunicare și prin transcendența Lui absolută, El stimulează în noi atât voința de cunoaștere cât și cuvântul comunicativ care, în fond, sunt identice. Prin aceasta se înțelege rațiunea ca una care nu poate epuiza niciodată ceea ce are de cunoscut și de comunicat, deci rămâne ea însăși mereu nedeplin satisfăcută. Dar chiar prin rațiunea-cuvânt, omul întreține comunicarea sa către altul și a altuia către sine, în ceea ce se arată și mai mult neputința de a se epuiza și satisface deplin.

Omul este ființă rațională și cuvântătoare, sau comunicativă, ineputizabilă, de aceea însetată de nemurire și este capabil de nemurire.

Moartea i-a venit omului ca ceva contrar firii. O simte aceasta în faptul că nu se poate împăca cu ea, că îi este o problemă principală și permanentă. De aceea, chiar firea îi spune că nu poate fi răpus de o moarte totală, pentru că în el rămâne mereu o sete de cunoaștere și de comunicare chiar dacă cunoașterea lui se poate reduce la cunoașterea legilor naturii și la cunoașterea semenilor ca entități nesatisfăcătoare. Chiar în aceasta omul poate avea o anumită înaintare permanentă deși neesențială. El rămâne chiar în raporturile sale cu semenii în dorința de a li se impune tot mai mult, de a se folosi de ei tot mai mult.

Omul nu se satură niciodată de o anumită comunicare cu alții, chiar dacă și-o pervertește pe aceasta într-o comunicare de laude proprii și în dorința de a fi lăudat neîncetat de cineva, înșelându-se chiar prin aceasta cu o părută infinitate a sa, chiar dacă ia în sprijinul acestei comunicări cu alții un limbaj tot mai gol

sau tot mai mincinos. El își poate arăta neîncetata sete de progres în neîncetata căutare a altor scăderi la alții și a altor pretinse calități la sine.

Pe când viața spirituală a celui ce are pe Dumnezeu și pe semenii săi ca parteneri și conținuturi de cunoaștere și de iubire, sporește mereu în plinătate și bucurie, viața celui ce nu cunoaște ca vrednice de prețuire decât cele trecătoare și eul său, devine un chin al golului, al lipsei de sens, al absurdului întregii existențe.

Acela trăiește permanent sentimentul celui ce ar vrea să piară, dar de existență, totuși, nu poate scăpa. Așa cum nu și-a dat-o el, nici nu și-o poate lua el. Aceasta este moartea trăită veșnic sau iadul. De aceea nici chipul lui Dumnezeu nu se șterge în el cu totul, ci se strâmbă din ce în ce mai mult, devenind tot mai hidos, din frumos cum era. Chiar moartea lui cu trupul nu e și o distrugere a sufletului, ci mai mult o corupere a lui, care corespunde coruperii trupului. Poate ca un fel de trup corupt și în continuă dar nesfârșită corupție va fi și trupul lui înviat.

Omul, putând înainta, prin bunătate în desăvârșirea chipului dumnezeiesc din el, la o asemănare tot mai mare cu Dumnezeu, printr-o tot mai mare unire în iubire cu Dumnezeu și cu semenii săi, prin aceasta înaintează și în viața nemuririi fericite. Dar la nemurirea cu trupul, potrivit credinței creștine, el nu poate ajunge, după ce trupul a căzut pradă stricăciunii și morții prin păcatul originar, decât prin înviere care ni s-a făcut posibilă prin învierea Fiului lui Dumnezeu, Care luând trupul nostru a învins moartea în El, prin învierea Lui.

Din toate acestea se vede că omul poate fi chip al lui Dumnezeu și destinat prin fire nemuririi, pentru că are un suflet deosebit de trupul alcătuit din materie. Trupul n-ar putea înseta de cunoașterea fără sfârșit și mereu nouă a lui Dumnezeu Cel infinit și nici de relația de iubire nematerială cu Dumnezeu Cel nematerial și deci veșnic și de înțelegere a semenilor săi și de comunicarea cu ei. Omul însetează după acestea în baza faptului că vede în Dumnezeu, dar și în semenii săi, o adâncime și o complexitate spirituală nesfârșită și la semenii o sete de cunoaștere și de comunicare identică cu a sa, unită și la ei cu setea de veșnicie. Dar își dă seama că adevărata infinitate, și deci adevăratul conținut al unei cunoașteri cu adevărat veșnic nouă, nu poate fi decât o Persoană care nu e supusă insuficiențelor persoanelor umane, ci se poate dăruia cu voia la infinit.

Chiar faptul că omul nu se poate împăca cu moartea și caută mereu drumuri spre scăparea de ea sau spre învingerea ei, îl arată ca făcut pentru nemurire.

Dar drumul de la moartea spirituală în care a ajuns omul, prin întoarcerea lui spre lume, ca realitate mărginită în multe feluri și socotită exclusivă, nu-l poate face, după credința creștină, decât în Hristos. Căci Hristos este atât Dumnezeu cel personal, cât și omul realizat la maximum în caracterul Lui de persoană destinată veșniciei în Dumnezeu. În Hristos umanitatea este ridicată în Dumnezeu Cel personal însuși fără să se topească în El. Și intrând El ca om în relație cu oamenii, ca persoane de aceeași ființă, aceștia toți pot să rămână în veșnicie, dacă păstrează legătura cu El, care poate dăruia pe Dumnezeu la infinit.

Hristos e Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu făcut om. În El, umanitatea este încadrată în ipostasul dumnezeiesc, purtător până în veci al firii dumnezeiești. În El, rațiunea umană are, ca în Persoana proprie, cunoașterea infinității dumnezeirii și o poate comunica oamenilor în mod accesibil lor fără sfârșit. Hristos

iubește și ca om pe Tatăl cu iubirea de Fiu și Tatăl îl iubește pe El și ca om cu iubirea de Tată. Umanul și-a căpătat o vrednicie de iubire infinită, fiind umanul Fiului lui Dumnezeu, și umanul devenit propriu al Fiului lui Dumnezeu a căpătat capacitatea iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu. Hristos ține într-o legătură de nedesfăcut rațiunea umanității cu Rațiunea divină, care e una cu ipostasul divin, dar e și ipostas al rațiunii umanității asumate. Aceasta nu mai poate fi închisă în lume, ca într-o realitate independentă de Dumnezeu și exclusivă, ci e veșnic scufundată în cunoașterea dumnezeirii din ipostasul divin, devenit ipostas propriu și o dată cu El în iubirea Tatălui.

Cuvântul lui Dumnezeu a învins astfel în umanitate moartea, a făcut-o nemuritoare, întâi pe plan spiritual, iar apoi aceasta s-a repercutat și asupra trupului. Cuvântul, ca chip al Tatălui, a restabilit-o pe ea ca umanitate „după chipul Său“, iubind împreună cu ea pe Tatăl, ca origine supremă și inepuizabilă a vieții, iar ea văzând ca părtășe la Fiul pe Dumnezeu Tatăl.

Dar Hristos n-a învins numai moartea în spiritul umanității asumate, ci și moartea care s-a prelungit în trupul umanității. Însă n-a învins-o întrucât a păstrat trupul neatins de ea. Căci Fiul lui Dumnezeu, asumând umanitatea, a luat și responsabilitatea umanității față de Dumnezeu, în ultimă analiză față de Tatăl Izvorul suprem al vieții. El n-a rămas numai ca Cel ce ne-a întărit, fiind Cuvântul suprem, calitatea de persoane care raționează și vorbesc și ele, dar răspunzându-i Lui și Tatălui, ci și-a însușit totodată și calitatea noastră de oameni răspunzători. Calitatea aceasta trebuia să meargă, datorită păcatului, până la predarea vieții noastre în mod total Tatălui, dacă am fi voit să depășim păcatul. Noi însă n-am putut să împlinim cerința acestei responsabilități de bunăvoie, pentru că aceasta ar fi echivalat cu depășirea prin noi înșine a păcatului. Însă cum de moarte nu putem scăpa, muream fără voie. De aceea, nici n-o puteam învinge, odată intrată în firea noastră, fără să devină o predare voluntară totală a umanității către Tatăl, deci o depășire a păcatului.

Lucrul acesta l-a făcut Cuvântul lui Dumnezeu ca om. El s-a făcut responsabil în locul nostru, până la capăt, în fața Tatălui, suportând moartea cu totul de bunăvoie, deci fără de păcat. De aceea a putut-o și învinge prin înviere.

Cuvântul lui Dumnezeu făcându-Se om, n-a realizat ca om numai relația de deplină iubire și responsabilitate cu Dumnezeu în numele nostru, primind și învingând prin aceasta și moartea trupului, ci a intrat și în relație de maximă eficiență în bine cu semenii Săi întru umanitate. Această urmare era implicată chiar în faptul că El s-a făcut om, de o ființă cu noi după umanitate, că deci a primit moartea la care aceasta era supusă, dar a biruit-o pentru noi cu puterea Lui dumnezeiască arătată și în umanitatea Lui ridicată la nepăcățuire.

Ca om, relația Lui cu noi, ca semenii ai Săi, este relația de eficiență mântuitoare a noastră de tot răul, de toată înstrăinarea de Dumnezeu, pentru că El este și Fiul lui Dumnezeu. El ne este tot atât de firesc comunicabil ca om, pe cât ne sunt semenii noștri. Dar în comunicarea Lui cu noi avem totodată comunicarea lui Dumnezeu cu noi. El ne comunică de aceea nemurirea umanității Lui în spirit, adică nemurirea ce o putem avea în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu cel infinit, prin faptul că ni S-a făcut atât de accesibil în relația cu noi ca om, ca oricare om, dar ne comunică și victoria Sa asupra morții trupului,

spre o viață de veci într-o fericire. La aceasta vom ajunge însă și noi după ce vom crește în alipirea de Dumnezeu Cel infinit prin cunoaștere și iubire și prin biruirea atașării la lume ca unica realitate. Creșterea aceasta o realizăm însă tot în unire cu El. Mai precis, în viața aceasta primim nu numai învierea în spirit prin comunicarea spirituală cu Hristos, însă nu fără o creștere în ea și prin efortul nostru, ci și o anumită arvună a participării la învierea Lui cu trupul, prin comunicarea spirituală, dar și prin cea de puterile trupului Său înviat, în Sfintele Taine și cu deosebire în Sfânta Împărtășanie. Aceasta însă, fiind o împărtășire de trupul Lui, care a trăit în curăție și S-a adus jertfă, ne dă și puterea unui efort în creșterea spirituală în aceleași calități spre învierea viitoare cu trupul.

Despre învierea în spirit, pe care o câștigăm încă în cursul vieții pământești în Hristos, sau în comunicarea cu El prin umanitatea Lui în viață spiritual, ne vorbește El însuși prin cuvintele: „Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul și acum este, când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și cei care vor auzi vor învia. Căci precum Tatăl are viața în Sine, așa a dat și Fiului să aibă viață în Sine“ (*Ioan V, 25-26*). Iar despre învierea viitoare cu trupul, urmare a celei din viața aceasta, cu spiritul, tot El spune în continuare: „Nu vă mirați de aceasta, că vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui și vor ieși cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii“ (*Ioan V, 28-29*).

Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, este pentru amândouă învierile și „cale“ și „viață“ pentru că este și „adevărul“ care nu poate fi decât infinitul personal ca existență plină și eternă și ca susținător și creator al existenței create, model al ei și ajutor pe drumul spre El (*Ioan XIV, 6*). El e „calea“ pentru că S-a făcut semen al nostru, comunicându-ne prin aceasta tot mai mult din „viața“ Sa ca Dumnezeu. El e „calea“ noastră spirituală ca ființe nemuritoare în înaintarea neîncetată în El, ca adevăr și viață. El e „calea“ noastră spre învierea cu trupul, pentru că a luat un trup pe care l-a înviat după o viață de curăție și după moartea ca predare către Tatăl, ca să ni-l dea și nouă în Sfintele Taine cu aceste puteri ale Lui, spre a ajunge la starea învierii Lui, ca „viață“.

El ni se face cunoscut în calitate de „cale“ de „viață“ și de „adevăr“; „cale“ spre înviere și nemurire chiar prin „glasul“ Său, care pe de o parte răsună din Evanghelia Sa și din Biserica ce-L răspândește prin zeci de milioane de guri, pe de alta, răsună în conștiința noastră, trezind răspunderea noastră și făcându-ne să-L primim și să-L urmăm în cunoașterea și iubirea Lui nesfârșită, spre învierea cu trupul.

În faptul că S-a făcut „glas“ omenesc se arată din nou că Cuvântul lui Dumnezeu n-a mai rămas numai Cuvântul dumnezeiesc ce ne grăiește prin lucrurile lumii și prin alți oameni, ci Și-a însușit și cuvântul nostru, deci că S-a făcut și Unul dintre noi, Care ne vorbește ca un semen al nostru, dar cu puterea dumnezeiască a Celui ce învie pe cel ce-L ascultă.

Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut nu numai semen Care ne grăiește direct cuvântul Său - fie și preluat de alții - ci și semen care are nevoie de noi, tot spre folosul nostru, o dată ce a spus că cel ce dă de mâncare celui flămând și cercetează pe cel bolnav, Lui îi va face acestea (*Matei XXV, 33-40*).

El ne ajută și în împlinirea datoriilor noastre, puși în rolul celor de care are nevoie, însușindu-și situația semenului nostru ce are nevoie de noi și ne trezește umanul prin compătimire.

Astfel, relația noastră cu Hristos, ca drum spre nemurirea noastră spirituală și spre învierea cu trupul pentru veci, nu e o relație în afara relației cu semenii noștri și cu lucrurile văzute ca daruri date nouă de El, spre a ni le face daruri între noi și a spori astfel în unitatea iubitoare dintre noi. Hristos în calitate de „cale” e străveziu și prin semenii noștri și prin lucrurile revelate ca daruri ale Lui și ca daruri între noi. Se înțelege că e „cale” și prin trupul Său și prin puterile imprimate în El prin faptele Sale mântuitoare, trup și puteri date nouă prin Tainele Bisericii. Astfel, la Hristos ca țintă a veșniciei noastre nu putem ajunge decât prin umanitatea Lui, ca atare e țintă și cale comunicată nouă prin Taine, dar și prin semenii noștri și prin darurile ce ni le facem, ceea ce arată că nu putem ajunge la El ca țintă decât împreună cu alții.

Dar numai în Hristos ca om s-a biruit moartea noastră, moartea îngropării în egoism. De aceea S-a făcut Dumnezeu Cuvântul om. Drumul acesta cu Hristos Cel străveziu prin oameni și comunicat prin umanitatea Sa vom încerca să-l descriem în cele următoare.

Așa se poate înțelege sensul dat de Sf. Atanasie mântuirii în Hristos, ca eliberare de moarte. „Nu era cu puțință altuia să zidească în om existența după chipul lui Dumnezeu, decât chipului Tatălui. Și nu era cu puțință să facă prin înviere pe muritor nemuritor decât Celui ce era însăși Viața, adică Domnului nostru Iisus Hristos... De aceea, Cuvântul, deoarece nu era cu puțință să moară - căci era nemuritor - Și-a luat un trup care putea muri, ca să-l dea în locul tuturor și, pătimind pentru toți, datorită sălășluirii Lui în el «să surpe pe cel ce are stăpânirea morții», adică pe diavolul și să izbăvească pe cei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața” (*Evrei* II, 14-15). În mod sigur, o dată ce Mântuitorul tuturor a murit pentru noi, cei credincioși nu mai murim ca odinioară, din pricina legii care ne amenința cu moartea. Căci a încetat această osândă. Deci încetând stricăciunea și fiind nimicită moartea prin harul învierii, de aici înainte trupul muritor se desface numai pentru o vreme, când rânduiește Dumnezeu fiecăruia, ca să putem dobândi „o mai bună înviere” (*Evrei* IX, 25) (*De incarnatione Verbi*, cap. XXI).

Dar moartea noastră este învinsă de Hristos prin moartea Lui, pentru că în ea a fost lucrătoare suprema iubire a Fiului lui Dumnezeu pentru noi: suprema iubire a Lui ca Om față de Tatăl, suprema iubire a Lui ca Dumnezeu făcut om pentru noi. Viața învierii, care ne vine din aceasta, e viața desăvârșitei noastre comunicări cu Dumnezeu și deci a celei mai vii și nesfârșite comunicări a Lui cu noi și a comunicării noastre între noi. Iar aceasta e și modul celei mai reale cunoașteri a lui Dumnezeu de către noi. Căci numai în dialog direct cu cineva, îl cunoști pe acela. Iar dialogul direct cel mai real este dialogul dragostei.

Pentru acest dialog al nostru cu Sine ne-a creat Dumnezeu, făcându-ne chipuri ale Lui. A fi chip al lui Dumnezeu și a rămâne chip al Lui și a se dezvolta ca atare, înseamnă a fi partener de dialog al lui Dumnezeu. Iar omul fiind făcut partener de dialog comunicant cu Dumnezeu, e făcut spre existența eternă. Iubirea lui Dumnezeu nu poate uita pe cel cu care a intrat odată în dialog,

deci nu-l poate lăsa să înceteze definitiv de a exista. Dialogul îl susține Dumnezeu cu noi prin Cuvântul Său. De aceea prin El ne creează și când noi slăbim legătura directă cu El, ca parteneri de dialog, El Se face om, dar rămâne și Dumnezeu, pentru ca prin nemijlocirea legăturii cu noi, ca om, să ne facă simțită relația directă în care a revenit cu noi, ca partener de dialog.

Persistența neștearsă a calității omului de chip sau de partener de dialog cu Dumnezeu, chiar în starea căzută a lui, o arată faptul că chiar cei cu mari îndoieli în credință, simt trebuința absolută să se adreseze, în momente grele, lui Dumnezeu în modul cel mai intensiv în care nu se adresează nicicând omului. E. M. Cioran spune: „Există momente când, oricât de străini am fi de credință, ni-l închipuim pe Dumnezeu interlocutor. Îți pare atunci o imposibilitate sau o nebunie să te adresezi altcuiva. Singurătatea, în starea ei extremă, impune o formă de convorbire, extremă ea însăși“ (*De l'inconvénient d'être né*). Poți să te rupi de orice om, dar nu te poți rupe total de Dumnezeu. Sau uneori chiar în această conștiință a părăsirii totale din partea oamenilor, simți că totuși e Cineva lângă tine, că nu ești atârnat în golul total, în singurătatea metafizică. Dar aceasta înseamnă că numai când găsești prin om pe Dumnezeu, găsești și în om un sprijin ferm, care nu te lasă în golul totalei neputințe. Atunci, întâlnindu-te cu altul în experiența ultimului sprijin comun în Dumnezeu, această experiență îți este mai întărită. Aceasta unește singurătatea mea cu singurătatea altuia - sau nevoia mea cu nevoia lui de a ne sprijini, dar fără succes deplin, sau insuficiența comuniunii între noi ca oameni - cu întâlnirea dialogică cu Dumnezeu. Simți pe Dumnezeu venind în dialog cu tine, chiar când nu mai simți pe nici un om în dialog real, sincer, adânc cu tine, sau mai ales atunci. Aceasta ne-o arată și cazul lui Iov.

Dar în Hristos Îl întâlnim pe Dumnezeu direct, chiar în comunicare umană. Dumnezeu a coborât la modul de comunicare umană, iar umanul a fost ridicat la treapta de mediu al comunicării directe a lui Dumnezeu. În Hristos s-a unit apropierea umană, înălțimea și desăvârșirea divină a comunicării. Și din Hristos poate câștiga această calitate și comunicarea între noi.

2. Cele două sensuri ale nemuririi omului: cea în Hristos și cea în afară de Hristos

Paradoxul fundamental, propriu ființei umane, stă în unirea între calitatea ei de ființă creată de Dumnezeu și în același timp nemuritoare. Aceasta îl arată pe om ca neexistând prin sine, ci în și prin Dumnezeu, dar tocmai de aceea fiind nemuritor, însă nu prin sine ci prin Dumnezeu, care o dată ce l-a creat pe fiecare ca persoană de neînlocuit, nu mai îngăduie să dispară cu totul din

existență. El nu e nemuritor pur și simplu ca Dumnezeu, ci pentru că e creat și susținut în existență ca partener conștient de dialog, recunoscut sau nu de El, al lui Dumnezeu Cel nemuritor.

Aceasta dă în Creștinism un sens sau două sensuri speciale morții cu trupul, care totuși e constatată ca fenomen real. Ca și viața, tot așa și moartea omului poartă în ea caracterul paradoxal al ființei lui. Fiindcă într-un fel oarecare moare, dar ființa lui e făcută pentru nemurire, moartea e pentru om un eveniment nefiresc, de sminteală și durere. Moartea este evenimentul care proiectează asupra întregii omeniri o umbră tragică. Animalele mor și ele, dar neavând conștiință nu sunt preocupate în mod chinuitor de ea. Moartea îl preocupă pe om în mod chinuitor pentru că e o ființă conștientă, și în conștiința lui e sădită voința de a nu muri, de a dura veșnic. Iar conștiința reflectă ceea ce simte ființa lui. Astfel, moartea și conștiința sau ființa omului sunt într-o contradicție inadmisibilă. Prin conștiință, deci prin ființa însăși, omul se opune morții, voind să se apere de moarte. Prin voință, omul e contrar morții, alături de conștiință, ca însușiri inalienabile ale ființei sale, dar moartea îi sfidează conștiința, ființa și voința, părând să pună capăt tuturor.

Dar conștiința, urmând ființei, și voința ca altă expresie a ființei, nu se dau bătute. Deși ele nu pot evita moartea, conștiința inspirată de însăși ființa umană, nu poate accepta gândul că moartea va avea ultimul cuvânt. Ea asociază această inacceptare cu constatarea valorii unice a persoanei proprii și a semenilor săi, dar și cu judecata deplin rațională că persoana umană atât de valoroasă nu poate fi produsul unei naturi inconștiente, ci opera unei Ființe de calitate ei, dar de o viață nemuritoare, Care poate da nemurirea și persoanelor create de Ea, dacă rămân sau se întăresc în comunicare cu Ea, după moartea cu trupul, pe care o constată ca inevitabilă.

Dar unii oameni, socotind că moartea cu trupul e moartea întregii lor ființe, se împacă cu un surogat al nemuririi, adică cu trăirea în memoria urmașilor, pentru admirația contemporanilor câștigată cât trăiesc pe pământ. Alții se resemnează cu ideea că ceea ce au devenit ei în viața pământească se va reține în ansamblul esenței universale în care se vor topi. Numai o mică parte din oameni se resemnează să nu mai aștepte nici un fel de nemurire, găsind chiar în aceasta libertatea de a se bucura fără nici o frână de plăcerile clipelor trecătoare. Toate aceste trei categorii de oameni caută să înăbușe preocuparea cea mai mare a conștiinței și prin aceasta slăbesc conștiința însăși. Cei din urmă, în special, reduc până la o calitate pur teoretică, inefficientă sub raportul moral, conștiința lor, producând și o mare dezbinare și luptă între oameni, printr-o lăcomie întreținută de perspectiva viitorului pământesc, pe care nici o altă ființă nu o are. La toți aceștia împăcarea cu moartea personală e solidară cu disprețuirea valorii omului ca persoană, considerând-o pe aceasta ca un produs trecător al unei esențe impersonale.

Cât de esențială este însă în realitate problema morții pentru omul care își vede valoarea lui ca persoană unică, o arată faptul că prea puțini pot înăbuși teama sau tristețea gândului la moarte; gândul acesta își arată importanța și în urmările favorabile înnobilării morale a omului, produsă de acest gând.

Despre importanța acestui gând pentru om vorbește și Sfânta Scriptură. Ea îl prezintă, pe de o parte, pe om creat de Dumnezeu Cel personal, ca o existență personală, care primește un nume distinct de al altora, câtă vreme animalele sunt făcute de-a valma, pe de alta, îl prezintă pe Dumnezeu arătându-i omului că e expus posibilității de a muri, dacă nu va rămâne prin ascultare în legătură cu El și pe calea întăririi spiritului său. Dar îndată după această vestire a morții, ca legată de mâncarea din pomul frumos la vedere și gustos la mâncare, Geneza îl prezintă pe șarpe - întruparea vicleniei și a sinuozității satanei - liniștindu-i pe oameni cu asigurarea că nu vor muri, ci vor fi „ca niște dumnezei, cunoscând binele și răul“ (II, 17; III, 4-5).

De fapt, după mâncarea din acest pom, oamenii au devenit victime ale morții. Dar asocierea acestui tragic eveniment intrat în ființa umană cu o anumită tocire a sensibilității omului pentru grozăvia lui și o dată cu aceasta, pentru valoarea persoanei umane, se arată producându-se curând după aceea, în actul uciderii unui om de către alt om, a lui Abel de către Cain. Cine nu vede moartea sa ca ceva ce nu trebuie să se întâmple, nu o mai vede așa nici în uciderea altuia. Nesocotirea valorii semenului e legată cu nesocotirea propriei valori. Iar valoarea omului, în general, e solidară cu conștiința creării lui de Dumnezeu ca persoană de neînlocuit. Totuși, la început, acestei nepăsări i se opunea însă conștiința originară a valorii omului și a grozăviei morții. Cain suferă toată viața de omuciderea lui. Cu timpul însă oamenii s-au obișnuit tot mai mult cu moartea lor și cu uciderea semenilor lor. Astăzi un om e în stare să omoare milioane de oameni prin mijloace tehnice perfecționate, justificând fapta lui cu pretexte „bune“.

Astfel, liniștirea dată de către satana primilor oameni, că prin întoarcerea de la Dumnezeu spre plăcerile materiale și trecătoare ale naturii nu vor muri, a pus stăpânire pe gândirea lor în cursul istoriei, în măsură tot mai mare. Moartea nu le mai apărea în toată grăzăvia ei, pentru că și valoarea omului se estompase, socotindu-l ca produs al unor legi ale naturii.

Cu reînceperea unei legături deosebite a poporului Israel cu Dumnezeu Cel personal, s-a trezit în sânul lui o anumită sensibilitate pentru valoarea omului ca operă a unui Creator personal, atent la fiecare persoană și o dată cu aceasta și caracterul morții, ca fenomen pe de o parte îngrozitor, pe de alta posibil de învins. Mulți din cei cu o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu Cel personal își exprimau, pe de o parte convingerea că Dumnezeu nu va lăsa sufletul lor în moarte (*Ps. XXXII, 19; LV, 14; CXVIII, 17*), pe de alta se profetea că va veni Cel ce va învinge și moartea cu trupul (*Is. XXIX, 8; 1 Cor. XV, 54; Oseea XIII, 13-14*). De aceea, în Vechiul Testament se putea face și o deosebire între moartea dreptilor (*Num. XXIII, 10; Prov. X, 2; Prov. XIV, 32*) și moartea păcătoșilor (*Prov. II, 18; V; VIII, 36*), ceea ce arată o anumită deosebire de grad în existența de după moartea cu trupul, sau ideea că chiar cei morți se bucură într-un anumit fel de nemurire. Aceasta o spune și domnul Iisus Hristos, referindu-Se la cei din Vechiul Testament. Căci El prezintă pe săracul Lazăr bucurându-se după moarte de o fericire în sânul lui Avraam, iar pe bogatul nemilostiv chinându-se în „muncile iadului“ (*Luca XVI, 22-23*).

Dar pentru celelalte filosofii și religii dinaintea de Hristos, moartea era considerată ca un fenomen natural și inevitabil, legat de esența lumii ca unică realitate care se manifestă în individuațiuni trecătoare; deci, nu mai era trăită ca un fenomen anormal, tragic, care ar trebui și ar putea să fie biruit. Dar această atitudine față de moarte nu putea fi impusă conștiinței umane, fără ca aceasta să nu protesteze, fără ca aceasta să nu vadă nonsensul imprimat de ea întregii existențe. Acest protest împotriva morții, considerată ca o fatalitate oarbă, își găsea expresii impresionante în tragediile eline.

Preocuparea de moarte, dar nu ca o fatalitate inclusă în legile unei esențe oarbe, nici numai unită cu speranța că ea va fi învinsă prin puterea lui Dumnezeu, ci unită cu siguranță că se poate scăpa de ea, a adus-o credința creștină, prin învierea lui Hristos. În Vechiul Testament, victoria asupra morții era o speranță întemeiată pe credința într-un Dumnezeu superior lumii acesteia și pe valoarea omului creat de un Dumnezeu personal, premise care vor face pe Dumnezeu să trimită pe însuși Fiul Său cel prea iubit în lume, ca să ia trup și să biruiască moartea în Sine. În Hristos această speranță și proorocie s-a împlinit, pentru că El S-a adevărit fiind Fiul lui Dumnezeu într-o lume creată, biruind în umanitatea Sa moartea pentru toți oamenii. În Hristos, Care, pe de o parte, e Fiul lui Dumnezeu născut din ființa Lui din veci, pe de alta, Se face om, se confirmă astfel caracterul cel mai înalt personal al lui Dumnezeu, ca Dumnezeu al iubirii interioare, dar și valoarea cea mai înaltă a omului în fața lui Dumnezeu, o dată ce nu e numai creat de El, ci și trimite pe însuși Fiul Său să Se facă om asemenea lui, ca să învingă moartea omului în Sine însuși, prin suportarea ei.

La baza victoriei asupra morții stă deci faptul că moartea nu ține de o lume, care e singura și suprema realitate, sau emanația unei esențe mai presus de care nu e nimic, ci că moartea a apărut într-o lume care are deasupra ei un Dumnezeu personal și anume un Dumnezeu Care își arată atenția față de un om nu numai prin faptul că l-a creat, ci și prin faptul că i-a dat atâta valoare încât atunci când, folosind rău libertatea ce i s-a dat și cade sub puterea morții, trimite după o vreme pe însuși Fiul Său să Se facă om și să-l scape de ea. Dacă omul n-ar fi creat ca persoană de Dumnezeu Cel personal, moartea n-ar fi rodul libertății lui și ea n-ar putea fi învinsă, iar dacă Dumnezeu ar fi o singură Persoană. El S-ar face om dintr-o necesitate și nu din iubire față de oameni, deci n-ar fi deplin Persoană și întruparea Lui n-ar fi un act de putere, dar și de iubire al unui Dumnezeu care are în Sine însuși și iubirea și puterea de a ne scăpa de moarte și de a ne asigura o viață veșnică, pentru dialogul iubitor cu El. În acest caz, moartea ar fi o veșnică fatalitate lipsită de sens.

Astfel, victoria asupra morții e solidară cu credința în Dumnezeu Cel Treimic și deci iubitor și creator al lumii și cu valoarea acordată omului de un astfel de Dumnezeu. Căci, numai un astfel de Dumnezeu a putut crea pe om din iubire, ca persoană cu care vrea să fie într-un veșnic dialog al iubirii. Victoria asupra morții, deci curajul omului de a se angaja pe drumul ce duce la ea, o dată cu redescoperirea întregului nonsens chinuitor al morții, e solidară cu credința în Dumnezeul Treimic, Creator al lumii, deci și cu capacitatea și voința Lui de a scăpa pe om, ca ființă de valoare, de absurditatea morții.

Dar însăși învățătura despre creația lumii și a omului e solidară cu învățătura despre Dumnezeu Cel în Treime și cu cea despre biruirea morții prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat.

Dacă lumea nu e creată, ea există din veci prin ea însăși, iar dacă există din veci prin ea însăși, toate insuficiențele ei fac parte din ființa ei, sau tot ce socotim că e rău, ca lupta, dușmănia, minciuna, uciderea, provin din aceeași esență a ei, ca și ceea ce socotim că e bine, ca prietenia, adevărul, înțelegerea reciprocă etc. Deosebirea între acestea e în acest caz cu totul relativă, sau numai de cuvinte.

Dacă lumea există prin ea însăși din veci, nu există un Creator superior ei, Care are în Sine o adevărată perfecțiune, Care ne poate face și nouă după moarte parte de o viață veșnică, fără durerile și suspinele pe care viața în lumea aceasta le produce oamenilor, sau și le produc ei înșiși, pentru că au rupt comuniunea cu Dumnezeu, Izvorul vieții desăvârșite și cu adevărat bune. În acest caz, ființele umane apar și dispar unele după altele, definitiv, suportând pentru o vreme viața supusă unei agitații fără sens. Totul e în acest caz o desfășurare fără rost, fără scop, fără explicație, lipsită de orice lumină a sensului, o mișcare oarbă.

Dar dacă lumea a fost creată de o Ființă superioară conștientă și cu adevărat desăvârșită și eternă, Ființa aceea trebuie să fi avut un motiv ca s-o creeze. Lumea n-a putut ieși dintr-o esență oarbă, involuntară, căci aceasta ar face lumea necesară acelei esențe și imperfecțiunea lumii ar ține de imperfecțiunea aceleia. Nu s-ar afla nicăieri o realitate perfectă, cu o putere absolută în ea însăși, putere din care nu poate lipsi conștiința atotluminoasă și libertatea deplină.

Deci, Ființa creatoare trebuie să fie o Ființă personală. Iar dacă ea e desăvârșită, motivul pentru care a creat lumea trebuie să corespundă desăvârșirii ei, prin urmare trebuie să fie un motiv cu totul ireproșabil, nu un capriciu, nu o dorință de distracție într-o plictiseală de care vrea să scape, nu un moft trecător, care caută să iasă dintr-o monotonie. Iar motivul cel mai ireproșabil nu poate fi decât iubirea. În Ființa creatoare trebuie să se afle o iubire anterioară, din veci, căci, o bucurie conștientă cum e cea produsă de iubire, n-a putut să-i vină din afară de ea, schimbându-i cu totul viața și arătând-o și pe ea supusă schimbării, deci imperfecțiunii, sau setei de perfecțiune, pe care nu o putem găsi nici în lume. Dar iubirea nu există acolo unde o persoană e singură. Căci dacă numai o persoană poate iubi, ea nu poate iubi decât o altă persoană.

Iată de ce credința creștină leagă strâns creația de Sfânta Treime. Credința creștină învață că Dumnezeu a creat lumea pentru că El este un Tată care are un Fiu din veci. Căci fiind un Tată iubitor, vrea să-și întindă iubirea de Tată și spre alte persoane conștiente. Dar pe acestea nu le aduce la existență prin nașterea lor din Sine, căci aceasta ar relativiza valoarea unicului său Fiu, și iubirea față de El, din care să se hrănească iubirea față de creaturi. Iubirea Lui de Tată față de Fiul Său e absolută, pentru că e un Fiu unic. Numai din iubirea aceasta se poate explica iubirea îndreptată spre alte ființe conștiente, care nu țin totuși de propria Lui ființă.

Dar pentru că aceste ființe create, înzestrate cu libertate, ca să poată răspunde și ele în mod liber iubirii Creatorului, au ieșit din comunicarea cu El și prin aceasta au căzut într-o existență mai mult moartă decât vie, sau într-o existență redusă la extrem, Tatăl a mers mai departe cu iubirea Lui și L-a făcut

pe Fiul Său Cel nemuritor și de o ființă cu Sine om, ca Acesta să biruiască moartea umanității asumate în El însuși, iar prin legătura Lui cu oamenii prin această umanitate, să-i scape și pe ei de moarte, ba chiar să-i ridice la calitatea de fii egali în umanitate cu Sine.

Sfântul Atanasie a luptat ca nimeni altul pentru apărarea calității lui Iisus Hristos de Fiu veșnic al Tatălui și de o ființă cu El, conștient că numai prin aceasta El ne-a putut scăpa de moartea veșnică și ridica la calitatea de fii ai Tatălui, împreună cu Sine, făcându-ne părtași de veșnica fericire în comunicarea iubitoare cu Tatăl și cu Sine în Sfântul Duh.

Astfel, învățătura despre creație, unită cu cea despre mântuire, asigură valoarea și existența veșnică a persoanelor umane, spre deosebire de concepțiile panteiste, care nu permit oamenilor decât o topire în esența inconștientă, făcând din toată frământarea oamenilor de pe pământ un lucru fără sens și coborând pe oameni la gradul egal cu toate obiectele inconștiente și trecătoare.

Dar Sfântul Atanasie vede și o altă legătură între creația omului și între mântuirea sau scăparea lui de moarte, cu Sfânta Treime. El identifică pe Fiul lui Dumnezeu cu Cuvântul Lui. Dacă Dumnezeu n-ar avea din veci născut din El pe Cuvântul Său, ci ar fi lipsit de Cuvânt sau de Rațiune, lumea ar ieși din El ca dintr-o esență inconștientă și neliberă. Cuvântul sau Rațiunea cea veșnică înseamnă nu numai prezența unei conștiințe în Dumnezeu, ci și a unei posibilități de împreună sfătuire și liberă și iubitoare hotărâre în ceea ce privește actul creării lumii.

Fiind opera unui Dumnezeu tripersonal, sau fiind creată prin Cuvântul sau Rațiunea personală a unui Dumnezeu personal, lumea poartă în ea amprenta raționalității. Această amprentă o poartă și omul. Ba chiar mai mult. În vreme ce lumea poartă amprenta unei raționalități ca obiect, omul poartă, pe lângă amprenta raționalității ca obiect de cunoscut, și amprenta rațiunii subiective, sau cunoscătoare, arătându-se prin aceasta după chipul Cuvântului sau al Fiului Tatălui, deci ca o ființă pusă prin ființa ei în dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul. Deci, omul e ridicat în dialogul interior al Sfintei Treimi, suprema existență dialogică și iubitoare. Numai această calitate a omului conferă și lui și lumii un sens: lumea e un conținut al dialogului între om și Dumnezeu Cel în Treime, sau prin ea omul crește în înțelegerea și iubirea lui Dumnezeu, Cel ce i-o dăruiește din iubire, ca să-l aibă prin ea partener al unui dialog al înțelegerii și iubirii. Raționalitatea imprimată în creațiune de Cuvântul dumnezeiesc pe seama cunoașterii omului, o face pe aceasta luminată de un sens, o face pe ea însăși „lumină“, fapt exprimat de cuvântul românesc „lume“ (*lumen*).

Dar fiind creat ca partener de dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul, omul e creat ca ființă nemuritoare. Sfântul Atanasie vede, de aceea, nemurirea omului în calitate de chip al Fiului, ce are să înainteze la nesfârșit în asemănare cu El, prin cunoașterea inepuizabilă a Lui.

Lumea obiectelor are o raționalitate spre a fi cunoscută de oameni, ființe cu o rațiune conștientă, capabilă să se îmbogățească de lumina lumii și prin ea să cunoască tot mai mult lumina infinită a Cuvântului, sau a Rațiunii personale dumnezeiești. Pecetea rațiunii dumnezeiești e imprimată astfel în dublu sens, sau în mod complet în oameni, ca chipuri ale ei, făcuți să înainteze în asemănare și

în legătură cu Ea în veci. A cunoaște o persoană înseamnă a o și iubi. Fiind chipul Cuvântului dumnezeiesc personal și infinit, chemat să-L cunoască și să-L iubească pe El tot mai mult, fiind adică ființa rațională și iubitoare în calitate de persoană, care înaintează în veci în cunoașterea și iubirea Rațiunii personale dumnezeiești, omul este creat ca ființă nemuritoare.

Oamenii au fost făcuți pentru viața nemuritoare, pentru că dialogul lor cunoscător și iubitor, ca persoane raționale, cu Cuvântul sau Rațiunea ipostatică infinită, nu se poate sfârși niciodată. Ei nu ajung niciodată la capătul cunoașterii, la capătul setei de cunoaștere și iubire. Dar în același timp, neavând în ei infinitatea conținutului pe care-l doresc și fiind liberi de a rămâne sau nu în dialog cu Cuvântul cel infinit și în ceea ce poate fi cunoscut din el, oamenii au putut să părăsească acest dialog. De fapt, când e văzută ca încorporare de rațiuni ale Rațiunii personale supreme, pot înainta și prin ele în cunoașterea și deci și în iubirea acelei Rațiuni de caracter personal. Astfel, rațiunile ei sunt văzute ca niște legi definibile și în repetiție monotonă și în scurtă vreme omul vede că nu mai are de cunoscut ceva cu adevărat nou în ea, chiar dacă poate înainta în ramificațiile tot mai amănunțite ale acestor legi. Numai rațiunile ei, ce sunt văzute ca iradiind din persoana Cuvântului (Logosului) dumnezeiesc, țin deschis drumul spre infinitul acelei Persoane. Iar Persoana aceea este izvorul vieții iubitoare nesfârșite. Chiar persoanele umane, când sunt văzute în ele înseși, când își limitează rațiunea la cunoașterea rațiunilor lucrurilor și a lor ca legi definite în ele înseși, nu rămân deschise infinitului și nu pot întreține la nesfârșit setea de cunoaștere a omului. Numai când ele se pun prin lucruri sau prin ele înseși în legătură cu Persoana care e izvorul infinit de viață, devin și ele transparente și izvoare ale vieții, una pentru alta.

Oamenii, ieșind din legătura cu Cuvântul ipostatic și în general cu Dumnezeu Cel din Treime ca izvor al vieții, au murit. Au murit sufletește, dar aceasta le-a adus și moartea trupului. Căci numai un suflet plin de viață ce o primește din comunicarea cu Dumnezeu cel personal, cu Dumnezeul comuniunii treimice, poate da și materiei trupului puterea să se opună procesului de corupere; numai o astfel de viață poate da sufletului lucrător în trup putere să țină materia lui ferită de acest proces.

Subliniem legătura strânsă ce o vede Sfântul Atanasie între nemurirea sufletească (prin setea de cunoaștere și de iubire nesfârșită) în comuniune cu Rațiunea ipostatică divină și nemurirea trupească, precum și între moartea sufletească și moartea trupească, ce i-a venit omului din ieșirea lui din comuniunea cu Dumnezeu Cuvântul ipostatic sau personal.

Aceasta ne face să înțelegem și legătura pe care o vede Sfântul Atanasie între eliberarea de moartea trupească și cea sufletească, pe care ne-a adus-o Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu prin întrupare, răstignire și înviere.

Când omul a căzut în cunoașterea obiectelor lumii, ca supuse unor legi fără sens, și deci în moartea spirituală, ca unul ce socotea că a ajuns la capătul cunoașterii sale închisă în nimic, a venit Cuvântul dumnezeiesc ipostatic și a luat firea omenească, deschizând rațiunii acesteia, și prin ea tuturor celor ce se alipesc de El, orizontul învecinat al infinității Sale, scăpându-i de moartea cunoașterii finite. Aceasta se prelungește ca efect și asupra trupului, înviindu-l din moarte.

Prin aceasta, cade obiecția ce se aduce, de obicei de teologia occidentală învățaturii Părinților, că înțeleg mântuirea ca pe un act cu efect fizic. Învățătura Părinților, punând accentul de mântuire pe eliberarea de moarte, apare, dimpotrivă, completă și fundamentală față de doctrina occidentală, care vede mântuirea deseori numai într-o justificare juridică, sau într-o iertare a păcatelor de către Dumnezeu, fără nici o urmare asupra ființei umane, iar azi, mai mult ca un impuls dat spiritului omenesc spre dreapta comportare în relațiile sociale, fără un ajutor al puterii lui Dumnezeu.

Credem că această insuficientă înțelegere a mântuirii, stă și în legătură cu un anumit nestorianism al hristologiei occidentale, după care Hristos e mai mult „un om pentru oameni”, ca model al omului legat mai strâns de Dumnezeu, un model rămas destul de pasiv și de neputincios. Ortodoxia, păstrând doctrina Părinților, accentuată cu deosebită putere de Sfântul Atanasie, vede mântuirea în scăparea noastră de moarte, de moartea spirituală în primul rând, iar aceasta nu o putea realiza decât Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, făcându-Se om.

Căci Cuvântul lui Dumnezeu ne eliberează de moartea trupului, nu învingând-o fizic, El însuși rămânând în afara ei, sau chiar însușindu-Și-o, ci învingând-o întâi în sufletul omenesc, pe care l-a luat o dată cu trupul. Cuvântul sau Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu, asumând în Sine umanitatea noastră, i-a deschis acesteia din nou setea și posibilitatea de nepierdut de a cunoaște conținutul infinit al Lui și de-a comunica cu El, ca Rațiune ipostatică divină, în dialog veșnic cu Tatăl.

Aceasta a dat și sufletului omenesc al lui Hristos puterea de a învinge coruperea (sau stricăciunea) trupului și prin aceasta moartea prin înviere dinăuntru.

Astfel, Sfântul Atanasie spune: „Dar căzând omul prin neascultare în corupere și moarte, aceasta a făcut iubirea de oameni a Cuvântului să vină la noi și să Se arate Domnul între oameni. Pentru că noi am fost cauza întrupării Lui și pentru a noastră mântuire S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni, ca să Se sălășluiască în trup omenesc și să Se arate în el” (*Despre întruparea Cuvântului*, cap. V).

Pentru a sublinia că omul e exclusiv de la Dumnezeu și nu din ceva exterior lui, Sfântul Atanasie accentuează că Dumnezeu l-a creat din nimic, exclusiv cu puterea Sa și numai prin aceasta îl susține. De aceea, dacă Dumnezeu nu S-ar îndura de om ca să-l scoată din moarte, prin Fiul și Cuvântul Său întrupat, omul s-ar întoarce în nimicul din care a fost adus la existență. Sfântul Atanasie spune aceasta astfel: „Deci, călcarea poruncii i-a întors pe ei la starea cea după fire, că așa cum neexistând au fost aduși la existență, așa să suporte, precum se cuvine, și stricăciunea spre neființă în cursul timpului” (*Op. cit.*, cap. V).

Și numai Cel ce a adus pe cel creat la existență din nimic putea să-l readucă, iarăși, din alunecarea spre nimic. De aceea, Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, primește prin jertfa Sa întâlnirea cu nimicul în ființa omenească pentru ca să-l biruie din nou, transformând slăbiciunea externă, adusă omului de păcatul despărțirii de Dumnezeu, într-un act de dăruire a Sa ca om lui Dumnezeu.

Credem că ideea aceasta a Sfântului Atanasie se poate înțelege în sensul că omul ieșit din comuniunea cu Dumnezeu, se simte mereu la marginea existenței, gata să dispară cu totul. Dar el nu pierde, totuși, existența cu totul. Căci Dumnezeu nu reneagă o persoană unică, creată odată din nimic. Dacă celelalte individuațiuni lipsite de conștiință se întorc rând pe rând în masa

generală a naturii, creată de Dumnezeu, sau pot fi înlocuite cu alte individuațiuni ale speciei lor, persoanele umane, având fiecare unicitatea ei, cu care le îmbogățește pe celelalte, și conștiința acestei unicități și în ea setea și putința de a se îmbogăți spiritual la infinit, sunt menținute de Dumnezeu ca persoane, chiar dacă ajung din necomunicare cu Dumnezeu și între ele la un minimum de existență. Aceasta e moartea lor. Fiecare rămâne veșnică în manifestarea unei valori unice create de Dumnezeu chiar dacă nu și-a actualizat valoarea ei. Iar Hristos, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu însuși, îi readuce pe oameni de la această margine a existenței făcând din primirea acestei trăiri a marginii sale o recunoaștere a faptului că umanul există exclusiv din puterea lui Dumnezeu, iar prin aceasta dăruindu-se lui Dumnezeu printr-o dăruire a ființei sale.

Numai pentru concepțiile panteiste moartea oamenilor înseamnă o dispariție totală ca persoane și o durată a lor ca natură în marea esență. Dar dacă omul e creat ca persoană, ca să dureze ca persoană, fie și numai în marginea existenței, aceasta se datorează faptului că el e menținut prin puterea Cuvântului personal Care l-a creat și i-a imprimat chipul său ipostatic. Adică, el păstrează într-un anumit grad și fel redus, chipul personal al Cuvântului. Căci altfel el n-ar mai putea exista ca persoană. În baza acestui fapt și a legăturii pe care o păstrează prin aceasta cu Cuvântul, Acesta scapă pe om de moartea definitivă, care îl amenință, făcând din slăbiciunea extremă la care a ajuns un prilej de a se deschide și dăruii deplin Tatălui și a primi din puterea Tatălui și a Sa ca și Cuvânt după al cărui chip a fost creat omul, readucerea lui la plinătatea vieții. Omul, dacă ar rămâne în sine însuși, n-ar mai fi nimic. Dar el păstrează chiar la marginea existenței sale, în sine, chipul personal al Cuvântului și legătura cu El. De aceea, Cuvântul nu-l lasă să moară cu totul. Oamenii creați ca persoane unice de un Dumnezeu personal, nu mai sunt lăsați să dispară de Dumnezeu Cuvântul, după chipul Căruia au fost creați. O persoană nu poate fi uitată nici de persoanele umane, care au comunicat cu ea. Cu atât mai puțin de Cuvântul creator al ei.

Însă, de chipul Cuvântului imprimat în om ține și voia lui. Căci chipul se arată în dialogul omului cu Dumnezeu. De aceea, dacă omul nu aduce și voia sa de comuniune cu Hristos, Acesta îl lasă în existența lui golită de conținut și anume de conținutul comuniunii, care nu se poate dăruii fără voia lui. Aceasta e moartea în care cade omul când nu primește pe Hristos. Omul e făcut ca un vas elastic, dotat cu libertate și menit să se umple la nesfârșit de conținutul vieții dumnezeiești, deși n-a fost cu totul gol nici la început. Dar dacă se închide apei vii, venite de la Dumnezeu, el devine un vas golit și încrețit în el însuși, chinuit de vidul lui. El se usucă asemenea unei grădini neudate, scoasă din comunicare cu râul vieții. De aceea, în Hristos, vasul umanității s-a umplut și cu voia ei de apa vieții infinite a ipostasului ei dumnezeiesc. Iar ceilalți oameni, cu care a intrat în comunicare prin umplerea după umanitate cu viața Lui dumnezeiască, se umplu și ei de viața învierii și fericirii de veci, dacă primesc și ei comunicarea cu El. Altfel, rămân morți sufletește în cursul vieții pământești, dar și după moartea lor cu trupul, căreia îi sunt supuși toți oamenii, în urma coruperii generale în care a intrat materia, chiar când a devenit trup al unor suflete alipite la Hristos. Dar ceilalți vor continua să fie și mai vii după moartea cu trupul, care suferă fenomenele coruperii. Iar în ziua sfârșitului acestui chip al lumii coruptibile, vor

învia și cei ce s-au dus de aici și au rămas morți sufletește, dar vor fi chiar în trupurile înviate, morți sufletește mai departe și de această stare se vor resimți într-un fel de nedescris și în trupurile lor.

De aceea, afirmația Sfântului Atanasie că, dacă nu s-ar fi făcut Fiul lui Dumnezeu om, omul ar fi dispărut total în neant, poate fi conciliată cu învățătura Sfintei Scripturi și a Bisericii că cei morți în păcate nu mor de tot, ci rămân într-o moarte spirituală veșnică, în sensul că tot ce mai au ei ca existență nu mai e dintr-o putere dată lor, ci din slăbita pecete a Cuvântului lui Dumnezeu, lăsată de Acesta în ei. Ei își trăiesc nimicnicia lor în gradul extrem și deci și suferința și izolarea de nedescris, dar totuși sunt ținuți și în atâta conștiință de Cuvântul, ca chipuri ale Lui, cât să-și poată trăi conștient nimicnicia, chinul și izolarea.

De altfel, chiar în această existență chinuită se vedește valoarea persoanelor umane, ca existențe unice, de neînlocuit, și o dată cu aceasta bogăția imaginației creatoare a lui Dumnezeu. Și într-un fel chiar această existență strâmbată de libertatea proprie și redusă la extrem, e mai mult decât neființa pur și simplu. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschin afirma că chiar și existența demonilor e mai bună decât nimicul (*Dialogus contra Manichaeos*; PG 94, 1541). Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar și existența persoanelor care uzează de libertatea lor într-un mod potrivit Lui. Contrariul ar însemna o renegare a importanței libertății date de El creaturilor Sale conștiente. Dumnezeu își arată și în aceasta atât generozitatea cât și atotputernicia Lui, care nu se teme de lucrarea creaturilor potrivnice Lui și nu vrea o iubire de silă a lor, care n-ar fi adevărată iubire. Pe lângă aceea, El nu vrea să anuleze fără urmă unicitățile create odată de El, ca unele din mărturiile imaginației Sale creatoare.

Deci, omul e prin sine mort, în sensul în care am vorbit. Dar în Hristos el începe să fie viu încă de pe pământ, cu sufletul, ca să continue să fie viu și după moartea cu trupul, iar în ziua cea de apoi să învie și cu trupul, spre veșnica viață fericită și spre mărturia valorii sale și după trup.

Dar așa cum în moartea sa altul a ajuns prin sine, întrucât s-a rupt de comunicarea cu Dumnezeu, tot așa el poate rămâne mort sufletește și după învierea cu trupul, dacă nu se deschid și cu voia sa comunicării cu Fiul lui Dumnezeu, Cel care a înviat ca om, pentru ca să ne comunice și nouă învierea, întâi învierea în spirit, iar prin aceasta, ca pregătire, și viitoarea înviere cu trupul.

Însă din faptul că Dumnezeu ne-a adus, după căderea în moarte, viața Sa, în directă comunicare prin umanitatea asumată de Fiul Său, și noi o primim în modul cel mai ușor, acceptând comuniunea cu El, ca și din faptul că Fiul și Cuvântul său a pregătit această coborâre în umanitate prin Revelația dată poporului evreu, în sfârșit, din faptul că, în general, a rămas chiar în oamenii morți sufletește o anumită legătură cu Dumnezeu cel personal și o anumită sete de nemurire personală, în grad mai puțin sau mai mult accentuat, rezultă și o altă concluzie: anume, că chiar prin natura sa, omul poate afla în sine și în semenii săi pe Dumnezeu Cuvântul, mai ales când el se silește să trăiască la un nivel mai înalt umanitatea sa. Iar aceasta înseamnă ca Hristos, ca unire a Fiului lui Dumnezeu cu umanitatea, într-un anumit moment al istoriei, e înscris ca virtualitate chiar în firea noastră. Faptul că numai prin umanitatea asumată în ipostasul Său ni se face Fiul lui Dumnezeu apropiat și comunicabil la maximum,

înseamnă că umanitatea este cel mai corespunzător mediu prin care ni Se comunică Dumnezeu, sau că Dumnezeu a făcut umanitatea ca pe chipul și organul cel mai comunicabil al Său cu oamenii, aceștia având pe Hristos virtual în ei. Aceasta înseamnă că umanul întreg se cere după Hristos, sau în el este înscris în mod prefigurat Hristos. Aceasta arată că nu numai Dumnezeu pregătește și inițiază întruparea Fiului Său ca om ci și umanitatea se dorește după această întrupare și, în Maica Domnului, vine în întâmpinarea acestei voințe a lui Dumnezeu. Dar aceasta mai arată și o anumită legătură a oamenilor dinainte de arătarea Fiului lui Dumnezeu, ce se va întrupa ca Hristos, sau a celor de după întrupare, dar rămași în afara credinței în El, cu El.

Dar aceasta se arată în ei numai dacă nu rămân scufundați în lume, ca în unica realitate, adică dacă trăiesc o anumită transcendere spre Dumnezeu Cel personal, prin toate. Atunci ei descoperă moartea ca pe ceva anormal, nu ca pe o topire firească în esența impersonală.

S-ar putea spune, de aceea, că Dumnezeu S-a adresat oamenilor cu Cuvântul: „În orice zi în care veți mânca din pomul cunoașterii binelui și răului, veți muri“, sau: „Iată am pus înaintea ta viața și moartea“ (*Deut. XX, 11*) de trei ori: la începutul existenței lor, când S-a făcut cunoscut firii lor încă neperversitate, ca Dumnezeu personal, și le-a dat prima lege de neatașare exclusivă la natură; când S-a făcut din nou, prin poporul Israel, cunoscut ca Persoană, dându-i legea pe Sinai; și când a venit în maximă apropiere de oameni, în Hristos. În toate cele trei rânduri li s-a pus în mod clar în conștiință, atât sensul vieții adevărate, cât și al morții. Și prima dată, oamenii alegând natura în locul legăturii cu Dumnezeu Cel personal, au ales moartea, dar aceasta prin nepăsare față de ea; a doua și a treia oară, unii primind legătura cu Dumnezeu, au ales viața, iar ceilalți au ales moartea prin aceeași nepăsare. În Geneză, după ce au ales natura, adică moartea, s-au ascuns de Dumnezeu, Cel ce se arăta ca persoană în comunicare, prin Cuvântul Său cel personal și prin comunitatea Lui cu ei prin acest Cuvânt. Prin aceasta au înăbușit în ei conștiința care le vorbea de Dumnezeu. La fel fac, în mare parte, cei care nu acceptă revelația dată în Vechiul Testament, în care le vorbește Dumnezeu Cel personal, dar și cei ce nu primesc nici pe Cuvântul, venit prin întruparea în Hristos în maximă apropiere. Toți fac aceasta, alegând moartea, „în orice zi“, ca atașare la lume, în locul legăturii cu Dumnezeu, înăbușindu-și conștiința prin care le vorbește El, sau ascunzându-se de El. Dar în unii, glasul lui Dumnezeu cel personal nu e înăbușit cu totul în conștiință.

În cea mai mare apropiere și eficiență ne-a înfățișat Cuvântul lui Dumnezeu nemurirea ca plinătate de viață prin învierea cu trupul. Căci dacă omul a fost creat prin Dumnezeu Cuvântul, nu ca rațiune fără trup, ci ca rațiune în trup și în contextul lumii, în El e dată putința de a veni la oameni în trup, pentru a-i învia cu trupul, sau a-i aduce în mod real la nemurire în ființa lor integrală, alcătuită din suflet și trup. Dacă n-ar fi venit Cuvântul lui Dumnezeu în trup, chiar dreptii din Vechiul Testament ar fi rămas într-o nemurire nedeplină, pentru că n-ar fi înviați cu trupul. Iar viața omului nu e deplină fără trup.

Cu aceasta s-ar putea concilia și faptul că, pe de o parte, cei buni din Vechiul Testament se duceau în sânul lui Avraam, cu faptul că, pe de alta,

Hristos i-a scos din „iad“ și i-a mutat la Rai prin coborârea Lui la iad, act care e prezentat în iconografia ortodoxă ca înviere a lui Hristos. Aceasta ar putea însemna că cei din sânul lui Avraam, deci aflați la un fel de viață, sunt mutați prin apropierea lui Hristos Care învie, la și mai multă viață, ca să trăiască nu numai prin nădejde, ci, cu oarecare anticipare, chiar viața integrală pe care au avut-o în trup, desigur într-un tot purificată.

A simți comunicarea cu Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat, înseamnă a simți și viața dumnezeiască trăită de El în trupul Lui; iar aceasta poate însemna o simțire a ei prin rădăcinile spirituale, dar totuși sensibile, ale trupului propriu rămase în suflet după moarte. Poate în acest sens e de înțeles și spusa Sfântului Evanghelist Matei că „multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat și ieșind din morminte, după învierea Lui, s-au arătat multora“ (*Matei XXVII, 52-53*). Ei își trăiau probabil în mod anticipat, dar spiritual foarte puternic, trupurile lor, și oarecum îi simțeau așa și pe alții, sau faceau și pe alții să îi simtă astfel, încât li se părea și lor și altora că sunt chiar în trupuri.

S-ar putea ca așa să se simtă și cei ce mor în Hristos prin credință, după învierea Lui. Ei își simt intens viața ce au avut-o în trup, în unire cu Hristos Cel înviat cu trupul, deși învierea propriu-zisă cu trupurile o vor primi numai la învierea de obște.

Vom încerca, în capitolul următor, să surprindem mai întâi modurile de trăire a setei de infinitate a firii omenești în legătură cu Dumnezeu Cel infinit și personal; a celor ce aleg viața și înaintează în nemurire, ca amprentă a lui Dumnezeu Cel nemuritor în ei. Dar cei ce nu înaintează în aceste moduri ale trăirii setei lor de infinitate, se înfundă în nemurirea morții. Iar în capitolul de după el, vom încerca să prezentăm structura ontologică a ființei umane, în care e implicată nemurirea omului.

3. Nemurirea omului implicată în setea lui de experiență nouă, de transcendere și convergență, sau comuniune fără sfârșit

A scrie o carte exhaustivă despre om este un lucru imposibil.

Tristețea, durerea lui spirituală, bucuriile, grijile, nădejdlile, sentimentele de prietenie, de frică, de antipatie, de iubire, nu pot fi cunoscute decât de omul care le trăiește prin experiența directă a vieții sale interioare. Iar altul i le cunoaște primind comunicarea lor de către primul, dar și prin faptul că însuși trăiește aceleași dureri, bucurii, griji, într-un mod înrudit, deși nu într-un tot la fel. Aceasta arată că fiecare aduce propria sa experiență în cunoașterea experienței interioare a altuia, dar și îmbogățirea propriei experiențe prin a altuia. Această experiență proprie stă și la baza „științei“ istorice, sau a înțelegerii documentelor, care nu sunt cunoscute științific decât în textul lor ca și comunicări aproximative ale experienței celor ce le-au scris.

Experiența unora din conținuturile interioare amintite e provocată chiar de procesele materiale ale naturii și ale trupului aflat în contact cu natura exterioară. Dar ea, la rândul ei, mijlocește o altă cunoaștere a naturii exterioare, întrucât omul știe prin ea ce dureri și plăceri sunt implicate pentru om în anumite obiecte și procese ale naturii, făcându-l să ia atitudine față de ele în consecință. În sensul acesta, omului îi e de folos și știința, căci îl ajută să organizeze procesele naturii, într-un mod care să-i ușureze viața, punând în valoare alte și alte energii ale ei, în alte și alte moduri.

În felul acesta, știința și experiența se ajută una pe alta. Fără știință, omul e lipsit de o anumită experiență și fără experiență, știința e lipsită de un ajutor indispensabil.

Medicul cunoaște, prin știința redusă la ea însăși, numai o dereglare vizibilă a vreunui organ al trupului. Durerea interioară produsă omului de ea sau de vreo înțepătură a vreunui obiect exterior, nu o cunoaște decât din comunicarea ei de către omul înțepat sau cu vreun organ dereglat. Însă medicina, aflând din comunicarea oamenilor despre aceste dureri, poate ajunge prin încercarea anumitor remedii la acela prin care ei pot evita dereglările sau le pot vindeca.

Chimia cunoaște, prin știința ei, componentele care alcătuiesc tinerețea și armonia unei fețe umane. Dar nu cunoaște prin ea însăși sentimentul de atracție provocat de ea asupra altei persoane și nu poate defini științific nici plăcerea față de ea, manifestată în ochii altei persoane.

S-a spus că materia are în ea însăși puterea care produce asemenea experiențe spirituale, căci se constată și la animale. Dar la animale nu se constată trăirea conștientă a acestor experiențe și aprecierea lor etică, pe baza căreia omul poate lua, prin voință, atitudine de aprobare sau de frânare a acestor experiențe contrar pornirilor automate trupesti. Aceasta arată prezența în om a unui factor superior materiei și proceselor materiale. Și mai mult, atestă existența în om a unui factor superior materiei, durerile de alt ordin, produse în el de absența persoanelor iubite sau chiar durerile produse în el de dereglări și înțepături în organele lui trupesti. Alături de ele stau bucuriile ce le avem în legătura iubitoare cu alte persoane, bucurii deosebite de plăcerile pe care ni le procură satisfacerea poftelor trupului cu cele materiale.

În sfârșit, într-un grad și mai înalt, atestă existența în om a unui factor superior proceselor materiei, faptul că omul nu se mulțumește decât pentru scurte clipe cu satisfacțiile ce le oferă natura materială trupului său. Iar satisfacțiile trupesti cele mai depline și permanente îl lasă pe om într-o stare din ce în ce mai tristă, după fiecare din ele, dacă rămâne numai la ele. De aci, necesitatea transcenderii lor. Omul nu găsește bucurii adevărate decât în transcenderea satisfacțiilor ce i le dă natura. Conținutul vieții interioare a omului e alcătuit și provocat nu numai de legătura pozitivă cu natura prin trup, ci și transcenderea ei la legătura iubitoare cu alte persoane. Aceasta dă un conținut mai înalt vieții interioare a omului. Dar nici acest plan al vieții interioare nu-l mulțumește deplin. Un conținut superior, care mulțumește deplin, e adus în om prin transcenderea legăturii cu semenii, la legătura prin credință cu Dumnezeu, Persoana absolută capabilă să ne asigure tot ce dorește viața noastră. Omul credincios și-a găsit în aceasta o deplină și statornică liniște și așezare a vieții sale.

Experiența însăși îl face pe om mereu nou. Ea nu are numai o funcție de cunoaștere, ci și de zidire continuă a omului. În experiența de acum aduc tot ce am ajuns să fiu prin experiențele trecute, dar prin ea aduc ceva nou în existența mea. În fiecare clipă sunt tot ce am experiat, plus experiența de acum. De aceea,

niciodată nu pot spune că am terminat în esență cu cunoașterea mea, dar nici cu zidirea mea. Sunt mereu deschis unei formări în continuare, prin experiențele viitoare, care vor îmbogăți totodată cunoașterea mea. Iar în faptul că omul nu se socotește niciodată ajuns la capătul formării și al cunoașterii sale, e implicată conștiința omului că e destinat eternității sau nemuririi. Omul e făcut să alerge mereu, mai departe, în eternitate. Sfântul Apostol Pavel a dat expresie acestei însușiri a omului, spunând: „Nu am luat răsplata, nici nu sunt desăvârșit, dar urmăresc că doar o voi prinde. Fraților, eu încă nu mă socotesc să o fi cucerit. Ci una fac: cele dinapoi uitându-le și tinzând la cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata dumnezeieștii chemări, întru Hristos Iisus“ (*Filip. III, 11-14*). Prin aceasta se arată că experiența cu adevărat nouă e una cu transcenderea lumii.

Kierkegaard a vorbit de importanța clipei, pentru a face ceea ce ni se cere, deci de neamânare, de folosire a fiecărei clipe, pentru a nu ne obișnui cu a lăsa timpul ce ni s-a dat să curgă sterp. Dar în această adâncă răspundere pentru fiecare clipă e implicată conștiința că de fiecare clipă depinde împlinirea mea pentru eternitate. Aceasta pentru că de fiecare clipă e legată răspunderea mea pentru mine și pentru cineva care se poate ca și mine pierde în eternitate din negrija mea.

Omul e o ființă cu o acută conștiință a valorii timpului, pentru că e o ființă ce se pregătește în relațiile temporale cu alții pentru eternitate. El trăiește în timp conștiința eternității și înaintând spre ea. Experiențele lui sunt imprimate de preocuparea de eternitate. Ele se îmbogățesc în relațiile temporale cu alții pentru eternitate. Omul vrea să devină mereu nou, pentru că vrea să se desăvârșească, să devină atotcuprinzător, a toate înțelegător, să ajute pe cât mai mulți dați, de Dumnezeu, într-o anumită clipă, în seama lui.

Omul este o ființă mereu conștientă de insuficiențele sale și de neîmplinirile datoriilor sale. Dar nu se poate resemna să rămână în ele, ci tinde mereu spre îndreptarea sa și prin împlinirea datoriilor sale. Însă nu o poate face aceasta, decât în relație cu alții. Iar acesta e un drum nesfârșit. El nu poate spune cândva că s-a împlinit și apoi să înceteze să mai existe. E făcut pentru o împlinire continuă a sa, pentru că nu are niciodată infinitatea pe care o caută, ca dobândită.

Numai omul care se lasă biruit de egoism, sau se socotește alcătuit numai dintr-un trup supus legilor repetiției, își slăbește întinderea spre o împlinire superioară și spre experiențe mereu noi. Numai acest om încetează tot mai mult de a fi nou. Acesta e omul pătimăș care, satisfăcând spasmodic, pentru scurte clipe, plăcerile sale cu cele ce i le oferă lumea, se trezește mereu într-o tristețe căreia nu-i găsește leacul în transcenderea din cadrul naturii, ci crede că poate scăpa de ea, revenind la aceeași satisfacere a patimii sale. Și o dată cu constatarea că satisfacțiile pătimăș ce i le oferă natura prin plăcerile trupesti nu-i oferă transcenderea reală, el mai face constatarea că o anumită transcendere, care-l scoate din tristețe și-l duce spre o mulțumire mai durabilă, este comuniunea cu altul. Astfel, el se poate dispensa rând pe rând de lucrurile materiale, mai bine zis de ceea ce vede în ele ca mijloace care să-i satisfacă vreo patimă, reținând din folosirea lor tot mai mult ceea ce îi lărgeste și adâncește cunoașterea și experiența spirituală mai durabilă și comunicarea cu alții. Fără îndoială, ea e mai mult decât experiența plăcerilor ce o dau lucrurile sau satisfacerea trupului cu el. Chiar natura îi devine acestuia un mijloc de transcendere spre o cunoaștere

spirituală, mai ales când e văzută ca loc de întâlnire cu altul. Câtă vreme e văzută în ea însăși, natura apropiată îi devine omului proprie mai des, în sens egoist, iar cea depărtată îi rămâne străină. În amândouă cazurile ea îl lasă singur.

Numai când e în comunicare sufletească cu altul, omul nu e singur. El transcende natura spre altul, sau spre alții, chiar când ei nu sunt de față, dacă vede imprimată în ea prezența de odinioară a unor persoane cu care a comunicat. Această transcendere e exprimată în cântecele populare ale oricărui popor.

O casă în care locuiesc nu este pentru mine numai un spațiu geografic, sau geometric, de atâția metri pătrați, cuprinzând anumite obiecte determinabile „științific“, ci un loc de experiențe unice pentru mine și greu de definit. Ea are în sine amprenta vie a unor ființe dragi, cu care am locuit în ea. Un câmp în care mergeam cu părinții, ca la un loc propriu al familiei, înconjurat de alte locuri în care lucrau aceiași oameni, care mi-au devenit prin aceasta apropiați, mă leagă cu un sat de oameni familiari. El a devenit pentru mine un spațiu geografic general și abstract. Transcenderea se dovedește astfel una cu comunicarea familiară. Ea îi face familiară și natura. Altfel îi rămâne străină. În acest caz, pe de o parte, omul caută să o stăpânească fără nici o simțire, pe de alta, e înfricoșat de ea, ca de o ambianță oarbă care-i poate aduce surprize primejdioase. Dar ea-i devine familiară și când vede pe Dumnezeu prin ea.

Dar nici natura și nici persoana altuia nu-i dă omului adevărata transcendere. Ele îi pot numai mijloci omului o transcendere adevărată, după care se cere. Ele nu-i dau ceea ce dorește. Nu-i dau plinătatea mulțumirii.

Aceasta arată cum omul se poate folosi de toate, în urcușul său spre Dumnezeu, dar el trebuie să le depășească pe toate.

Omul e o persoană, iar persoana tinde „la o depășire neînteruptă, ca ființă care se autocreează“¹ El vede însă că autocrearea sa e dependentă de un Creator superior, care i-a dat această existență și cu care trebuie să rămână în legătură. Depășirea aceasta e nesfârșită în două feluri: omul caută să-și lărgască mereu conștiința, ca să cuprindă toată existența care îi este accesibilă, dar și să-și dea seama că dincolo de ea este o realitate care nu-i este accesibilă, dar care o explică pe cea accesibilă. Prin aceasta, conștiința voiește să cunoască toate câte sunt, dar nu numai la suprafață, ci în sensurile și explicațiile ultime pe care le au într-o existență mai presus de ele. Prin aceasta se formează omul tot mai mult pe sine însuși, dar se și umple tot mai mult de viață. Prin aceasta, omul se știe în același timp pe sine ca o ființă care, deși se imprimă de toate, le depășește sau le transcende pe toate. El se știe capabil să cuprindă în conștiință toate, dar își dă seama prin ea și de ceea ce e mai presus decât toate și după care rămâne însetat. Le depășește, cuprinzând alte și alte din cele ce pot fi cuprinse și, depășindu-le pe toate, tinde cu sete nesatisfăcută spre ceea ce e de necuprins, prin aceasta depășindu-se totodată pe sine însuși.

În nici o privință el nu se socotește, cât timp trăiește, ajuns vreodată la capătul mișcării lui și deci al formării și plinătății sale. În general, omul nu se împlinește numai prin contactul cu lucrurile, de care-și dă seama că nu-l pot satisface decât superficial și trecător. El se împlinește într-o mai mare măsură, prin comunicarea cu persoanele. Cunoașterea și experiența persoanelor umane e în mod deosebit fără sfârșit, căci din ce le cunoaște

omul mai mult, mai intim, din aceea vrea să le cunoască și mai mult. Fiindcă nu termină a-și îmbogăți viața din această comunicare cu ele, cu ajutorul căreia sporește tot mai mult și în cunoașterea și în înțelegerea lucrurilor. Setea lui de eternitate și nădejdea în putința satisfacerii ei e întreținută astfel în om și de comunicarea cu semenii săi.

Căci comunicarea cu semenii nu-i aduce numai conținuturi noi în conștiința sa, peste care poate trece, ci îl ține în legătură cu alte subiecte, ca și cu niște izvoare de viață, cu care poate înainta în tăria și căldura vieții, în desăvârșirea cunoașterii de sine, a lor și a tot ce există. Ele suflă ca persoane în el viața, cum a suflat Dumnezeu în Adam. Aceste subiecte nu au și ele calitatea și conștiința de a fi superioare lucrurilor, dar mai ales de a fi focare inepuizabile în viață. De aceea, omul, în setea lui de cunoaștere a tuturor, nu se poate ridica deasupra persoanelor, ca deasupra obiectelor. Ele rămân în ele însele focare de viață, înmulțindu-i viața lui chiar prin faptul că sunt libere în comunicarea lor. Dar ele nu-i închid urcușul spre un Subiect superior lor, ca suprem izvor de viață, ci dimpotrivă îl fac străveziu pe Acela, îl ajută pe om să-L simtă pe Acela, sau îi sunt însoțitoare spre comuniunea cu Acela, ca suprem focar de viață în Sine.

De aceea, omul își dă seama că și comunicarea cu semenii, dacă sunt văzuți ca ultimă realitate, chiar dacă ar dura etern, are în ea și anumite insuficiențe și o anumită monotonie. El simte trebuința și poate s-o întregească pe aceasta prin comunicarea cu o conștiință subiectivă desăvârșită. Simte trebuința unei alte și supreme transcenderi. Chiar în neîmplinirea setei de transcendere prin natură și prin oameni, simte că e ceva infinit mai înalt decât ele.

Această simțire, care susține pe om în această transcendere adevărată a sa, îi întărește credința într-un Absolut de caracter personal. Prin credință și nădejde, omul anticipează și realizează în parte depășirea și transcenderea tuturor, sau unirea cu Cel ce e mai presus de toate, dar nu separat și contrar lor, ci susținător al lor și al ființei sale proprii. „Aceasta înseamnă a te angaja, cu ființa întreagă, sau a adera total... la lume și la Dumnezeu”².

Căci omul, având în sine o sete de infinit, e chiar prin aceasta mărginit, dar în comunicare cu nemărginitul în sensurile cele mai înalte, nu în sens fizic și monoton, și vrea să înainteze în comunicarea cu el, simțindu-l că e capabil de această comunicare. Aceeași mărginire și legătură conștientă cu Nemărginitul absolut și-o trăiește omul și în relația cu lumea obiectelor și a persoanelor văzute ca medii prin care i se face transparent acel Absolut. Căci în relațiile cu ele nu-și trăiește numai mărginirea sa, ci și mărginirea lor. Dar tocmai trăind mărginirea lor, trăiește setea sa și nevoia lor de Nemărginitul absolut sau îl străvede pe El, ca dincolo de toate cele mărginite. Îl vede pe Cel lipsit de orice insuficiență, pe Cel ce le poate explica și satisface pe toate în tot ceea ce doresc bun persoanele, în tot ceea ce le lipsește lucrurilor. Căci nu poate avea loc o trecere fără sfârșit, de la mărginit la mărginit. Aceasta înseamnă că ar fi ceva lipsit de rost. Iar persoanele celorlalți îi comunică și ele omului mărginirea lor și legătura cu nemărginitul, prin setea lor de Nemărginitul absolut.

De aceea, omul voiește să le cunoască pe toate, pentru că, cu cât cunoaște mai multe lucruri și cu cât comunică cu mai multe subiecte, cu

atât e întâmpinat în mai multe părți de nevoia și de setea lor de Absolut, care o confirmă pe a sa.

Astfel, omul voiește să cunoască, sau să cuprindă în conștiința sa toate, pentru că prin toate poate ajunge mai ușor la Creatorul și Susținătorul tuturor. „A fi persoană înseamnă a participa la tot ce este”³. Aceasta pentru că fiecare om este un focar dornic să se proiecteze în el razele tuturor lucrurilor, dar și lumina Celui mai presus de ele, dar și să se întoarcă spre ele, luminat de ele. Omul trebuie să le adune într-un fel pe toate și să se unească cu cât mai mulți, nu numai pentru a le vedea în unitatea lor pe toate și pe toți, ci și pentru a vedea prin toate și prin toți, pe Cel ce este mai presus de toate și de toți. În depășirea reală a tuturor, omul se află nu numai pe sine ca subiect superior lor, dar întins spre Subiectul absolut, ci și pe semenii săi. Transcenderea continuă spre ei îi este și ea o transcendere reală, care completează transcenderea spre lume și spre sine însuși, pentru că în transcenderea spre ei constată că, pe de o parte, ajunge în interiorul real al lor, dar pe de alta, îi rămân necuprinși, ca și sinea proprie, dar în același timp îi vede însetați de Cel cu adevărat necuprins de el și de ei. Și iarăși, pe de altă parte, în unirea sa cu ei și în unirea tuturor în Cel necuprins, se vede și pe sine neconfundat cu ei și cu Subiectul suprem. Și tocmai în aceasta stă bucuria lui, că e în unirea cu alții și le cuprinde pe toate în comuniune cu alții dar fără să se confunde cu ei. Iar în această comuniune se simte liber și în ea poate înainta la nesfârșit, cum se simte liber și în comuniunea pe care o are, fără să se sature de ea, cu Dumnezeu, când vede în ei pe Dumnezeu și comunică prin ei cu Dumnezeu, față de care, de asemenea, rămâne neconfundat. Fiecare vrea să aibă tot mai mult ca al său modul celuilalt de a le înțelege pe toate sau să aibă unit cu sine, în înțelegerea lor, pe celălalt. Dar aceasta se întâmplă când unul dorește să se dăruiască deplin celuilalt. Căci prin aceasta primește darul de sine deplin al celuilalt. Fiindcă atunci fiecare vede pe celălalt prelungit cu ființa lui în Dumnezeu Cel infinit. Dar întrucât nici unul nu încetează vreodată de a înainta în dăruire, când Îl are pe Dumnezeu în sine, nici unul nu se poate dărui vreodată întreg. E un prilej de bucurie, ce sporește în eternitate.

Dar dacă omul ca persoană tinde să cuprindă toate și să fie deasupra lor și crede că poate ajunge să le cuprindă pe toate, mai ales prin alte persoane, și cuprinzându-se prin reciprocă dăruire una pe alta, dar nu reușește să ajungă la capăt, aceasta trebuie să fie o stare realizată în Dumnezeu. El le cuprinde ca Persoană în mod real pe toate și e deasupra tuturor, dar le cuprinde prin alte Persoane, cuprinzându-se una pe alta, în mod deplin din veci, prin dăruire reciprocă totală, și totuși fără să se confunde. Spre o astfel de comuniune deplină, tind să se transcendă oamenii între ei, unul spre altul. De aceea, ea e totodată o transcendere spre Sfânta Treime, atrași de Ea și de puterea Ei. Persoanele umane pot înainta la infinit în comuniunea dintre ele și în comuniunea lor, întrucât în atracția lor reciprocă lucrează Sfânta Treime, care îi atrage prin aceasta și spre Ea. Atracția concretă cea mai deplină între noi și Sfânta Treime o exercită Hristos. Comunicând cu El prin umanitatea Lui, comunicăm cu Unul din Treime, iar împreună cu El comunicăm cu Tatăl și-L avem în noi pe Duhul Sfânt. Prin

Fiul lui Dumnezeu făcut pentru veci Unul dintre noi, Sfânta Treime ne adună pe toți cei ce voim și, împreună cu noi, toate legăturile noastre cu lumea, în relațiile Ei interpersonale. Toți și toate suntem adunați în Sfânta Treime, fără să ne confundăm ca persoane, cum în unitatea Sfintei Treimi nu se confundă Persoanele. Căci suntem adunați în Fiul, care comunică fără să se confunde cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Și nici noi nu ne confundăm cu Fiul, pentru că El rămâne Izvorul tot mai intensei filiații personale a noastre față de Tatăl și a tot mai intensei frății a noastre unul cu altul. Căci Persoana Fiului, devenită Persoană centrală a umanității, rămâne ca cea mai intens atractivă Persoană între persoanele umane și între ele și Sfânta Treime. Și o persoană nu anulează alte persoane, mai ales când e foarte dezvoltată în iubire. Cu atât mai puțin ne anulează pe noi Persoana Fiului.

Dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi făcut om, transcenderea noastră din creație spre Dumnezeu, cel transcendent ar rămâne o simplă aspirație, o simplă tensiune în veci neîmplinită. Saltul nostru din creație nu s-ar putea realiza. La fel, unirea între noi ar rămâne mereu insuficientă, căci n-ar fi unirea între noi în același Frate unificator, dar și valorificator al fiecăruia dintre noi. Numai fiindcă a venit Hristos, Dumnezeu Se face în mod real totul în toate și noi putem fi adunați cu trupurile noastre în Sfânta Treime și putem trăi în deplinătatea ființei noastre, prezența iubitoare a Sfintei Treimi și prezența noastră unii în alții, fără să ne confundăm cu Persoanele Treimii și între noi. O dată ce umanitatea a primit în ipostasul Cuvântului un ipostas etern, fiecare persoană umană are în El o existență pentru eternitate, ca una ce se află într-un dialog real sau posibil etern cu Cuvântul făcut om și împreună cu El cu Tatăl, în Duhul Sfânt.

Înaintând în Hristos, fiecare la nesfârșit, în comunicarea cu ceilalți și în comuniunea nesfârșită cu Sfânta Treime, omul înaintează totodată în unitatea sa, fără să anuleze componentele sale contrastante. Modelul suprem al acestei unități neamestecate și neconfundate îl avem în Hristos, în Care umanitatea este unită cu dumnezeirea într-o singură Persoană fără să se confunde. El e centrul de atracție al unirii tot mai depline a componentelor umane, a oamenilor între ei și cu Dumnezeu. Aceasta e direcția transcenderii continue a omului. Ea tinde spre o unitate tot mai strânsă între toate componentele firii umane: suflet și trup, ființă creată și unită cu Dumnezeu cel necreat, persoană în sine și comuniune, persoană mărginită și indefinită, om și natură, ființă imprimată de temporalitatea trecătoare și destinată eternității, având de pe acum în ea arvuna eternității. Unitatea deplină constă în unitatea neconfundată a tuturor în Dumnezeu, având la temelie credința într-un Dumnezeu în Treime, creator, susținător și călăuzitor al tuturor spre Sine prin Unul din Ea făcut om.

Vom intitula, de aceea, capitolul următor: *Nemurirea omului implicată în unitatea lui contrastantă omnilaterală, în mișcarea nesfârșită spre desăvârșire.*

Pentru Creștinism, toate cele neexistente prin ele sunt create de Dumnezeu sau sunt aduse la existență din voia și puterea lui Dumnezeu Cel necreat și, ca atare, nu sunt făcute să se afle într-o opoziție cu El sau între ele, ci sunt create pentru a se uni prin libertate tot mai mult între ele și cu Dumnezeu. Dacă apare și lupta între ele și unele din ele se opun chiar Creatorului, acest lucru e contrar binelui și adevărului. Binele și adevărul constau în unirea tuturor întreolaltă și cu Creatorul lor. Toate sunt făcute să tindă prin fire spre unirea întreolaltă și cu

Dumnezeu. În mod conștient, trebuie să tindă spre aceasta ființele conștiente, recunoscându-și o valoare eternă, pentru că sunt făcute din iubirea aceluiasi Dumnezeu și chemate să se desăvârșească în viață, în iubirea față de Dumnezeu și întreolaltă, aducând fiecare o contribuție la îmbogățirea reciprocă și menținându-se neconfundate ca ființe unice. Unirea lor cu Dumnezeu și întreolaltă e o dublă unire în care nu se poate înainta decât simultan. Nu lupta stă la originea lucrurilor și a persoanelor și nu lupta e modul lor etern de existență, ci la originea lor este iubirea unui Dumnezeu personal, față de toate și aceasta e sădită în ființa lor ca țintă pe care au s-o urmărească și ele. O astfel de mișcare de continuă transcendere spre Dumnezeu a considerat-o Dionisie Areopagitul proprie și cetelor îngerești. Dar el n-a văzut în urcușul lor continuu spre Dumnezeu și o apropiere tot mai mare între ele, fără să se confunde.

Mișcarea la care sunt chemate ființele create conștiente însă nu e numai o mișcare spre Dumnezeu, ci pentru ca El să le aibă prin apropierea lor din ce în ce mai mult pe toate unite cu El și asemenea Lui, ele trebuie să aibă și o mișcare convergentă întreolaltă. Și în măsura în care se sălășluiesc toate mai mult în Dumnezeu și unele în altele, își găsesc mai mult „odihna” sau așezământul statornic în Dumnezeu și unele în altele, scăpând de spaime, de neliniști, de insuficiențe, care justifică sau sunt produse de lupta între ele. „Odihna” aceea înseamnă că nimic nu mai atrage ființele create conștiente la o ieșire din unirea fericită cu Dumnezeu și între ele, pentru că nu și-ar găsi în El tot ce le poate mulțumi. Ea e o mulțumire desăvârșită, fără sfârșit, în această unire cu El și întreolaltă, având în aceasta fiecare totul. În această unire, totul este identic și totul mereu nou. Și amândouă procură o mulțumire desăvârșită și fără sfârșit ființelor conștiente create.

Creștinismul recunoaște necesitatea unei lupte, dar a unei lupte pentru unitate, pentru convergență, pentru transcenderea comună spre izvorul și centrul tuturor, o luptă împotriva închiderii în mândrie, în egoism, în unilateralitatea trupească, sau în reducerea experienței la cele materiale și lumești. Recunoaștem necesitatea luptei împotriva tendinței de eliminare a unora din componentele existenței, necesitatea unei lupte pentru îmbrățișarea tuturor. E necesitatea unei lupte, mai ales, împotriva egoismului propriu. Prin aceasta se promovează binele adevărat, adică binele care promovează existența tuturor în armonie.

Transcenderea adevărată nu poate fi de aceea fără convergență sau comuniune. Numai prin amândouă acestea, omul înaintează de fapt spre Absolutul personal Treimic, după care însetează. Prin amândouă acestea, se realizează planul lui Dumnezeu Cel în Treime, Care a creat omenirea pluripersonală, nu pentru a se lupta în ea însăși, ci pentru a se realiza unirea tot mai deplină a ei, și a ei cu Dumnezeu, dar și cu voia ei, și prin aceasta pentru a o actualiza ca o omenire pluripersonală îndumnezeită, dar nu prin ea însăși, ci prin har, ca să fie Dumnezeu totul unificator în toate.

Dar omul poate întoarce această sete de absolut și de îndumnezeire spre sine însuși, printr-o mândrie fără sfârșit. Aceasta e o transcendere iluzorie, lipsită de convergență, sau de comuniune. Dar poate fi ca nesfârșită, fiind susținută de iluzia omului că este sau devine prin sine Dumnezeu. Ea

e împreună cu contrariul comuniunii, cu lupta fiecăruia cu ceilalți, sau a unor grupuri cu ceilalți sau cu celelalte.

Numai prin convergență sporește în toți viața cea cu adevărat în plinătate, sau sporește neîncetat în sens. Prin aceasta sporește în Dumnezeu Cuvântul, Care e Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu. Sensul e una cu viața și aceasta e una cu comunicarea iubitoare între persoane, care are la vârful ei și ca izvor al ei comunicarea între Persoanele Sfintei Treimi. Această comunicare o realizează oamenii prin experiență, transcendere și convergență fără sfârșit. Ea e una cu viața în bucurie mereu crescândă. Numai Cuvântul sau Rațiunea ipostatică divină, izvorul supremei comunicabilități, poate să ne aducă astfel mântuirea sau scăparea din nonsensul morții eterne, a închiderii în sărăcia egoismului.

Unde slăbește această comunicare prin experiență, transcendere, convergență, viața spirituală a omului slăbește și, o dată cu aceasta, se instalează și lipsa de sens și de bucurie. Acolo se instalează egoismul trist și neputincios de a trăi viața adevărată. Aceasta e moartea trăită sau trăirea tristă a lipsei de sens. Aceasta se întâmplă pentru că omul nu mai comunică în mod real viața sa semenului, sau se închide comunicării ei din partea aceluia. Acela a tras, la început cu voință, apoi din neputință, peste ființa proprie, oblonul mândriei, care disprețuiește pe celălalt. El nu mai vede taina semenului și a lumii, ci atât acela cât și lumea sunt văzute în suprafața lor, ca ultimele realități, menite doar spre o exploatare asemenea obiectelor. Acolo omul e singur. El nu mai vede nici în sine decât trupul cu scurtele lui plăceri trecătoare.

În realitate, nici acela nu moare de tot, dar trăiește și va trăi o existență fără viață, fără sens, fără o bucurie consistentă, continuă. Iar când va vedea că, după moartea trupului, el totuși trăiește, dar în acest mod necomunicabil și lipsit de sens, această existență va fi, prin eternitatea ei, cel mai mare chin pentru el.

Nu mai vorbim că acolo unde nu este transcendere și convergență, nu e numai monotonie, ci și dușmănie fățișă și ascunsă. Iar aceasta nu accentuează numai nonsensul existenței, ci o face și dureroasă. Și dacă, atâta timp cât e trăită pe pământ, caracterul ei dureros mai poate fi suportat, prin nădejdea că va înceta o dată cu moartea trupească, în existența viitoare acest caracter e agravat la nesfârșit de conștiința că nu va înceta niciodată.

Astfel, de nemurire nu pot scăpa nici cei ce s-au făcut incapabili de nemurirea fericită, refuzând experiența largă, transcendera și convergența sau comuniunea. Căci poartă și ei pecetea conștiinței, pusă asupra lor de Cuvântul creator. Dar nemurirea lor veșnică e totodată moarte veșnică. Ei voiesc în veci să se mândrească, să se disprețuiască reciproc, să cunoască alte și alte motive justificatoare de despărțire și dușmănie între ei. Ei vor vedea că ființa omenească nu poate fi redusă la un război limitat, ci are în ea o sete nelimitată, chiar dacă e întoarsă spre rău. Dar pe când celor ce se comunică și se transcend, indefinitul ființei lor, sau legătura lor cu izvorul infinit al existenței, le este spre îmbogățire, spre viață, spre bucurie, celorlalți le e spre sporire în monotonie, în scârbă de ei și de alții, în chin fără sfârșit. E o sete veșnică spre rău.

4. Nemurirea omului implicată în unitatea lui contrastantă omnilaterală, în mișcarea nesfârșită spre desăvârșire

Omul este o unitate omnilaterală de componente contrastante în continuă întărire, dar care poate deveni o unitate de contrarii, din care unele luptă să le domine sau chiar să le excludă pe celelalte. În primul caz, omul se realizează integral printr-o continuă depășire orizontală spre lume și spre semenii săi și verticală spre Absolutul personal, după care însetează. În al doilea caz, își restrânge ființa în mod contrar ei, la unele din componentele ei în luptă cu altele și înăbușindu-le pe acelea. Depinde de libertatea fiecăruia spre care din aceste două stări voiește să înainteze.

Sf. Maxim Mărturisitorul, vorbind de unitatea tuturor componentelor realității, le vede pe acestea făcute pentru armonie, iar pe Hristos ca vârf al unității în care e chemat să se întărească omul. El zice: „Nu tot ce e deosebit e contrar. Căci opoziția e fapta voinței arbitrare ce se mișcă contrar rațiunii; iar deosebirea e proprie firii stăpânite de rațiune. Cea dintâi sfâșie firea, cea de a doua o ține, evident, unită. Deosebirea ființială servește întregirii și susținerii componentelor firii, nu înseamnă deci o contradicție spre descompunerea ei. Căci firea nu are în sine ceea ce e contrar firii: nici nu are războiul vreo rațiune“ (*Despre cele două firi în Hristos cel Unul și Dumnezeuul nostru*, PG 91, col. 193). Sfântul Maxim nu aprobă deci spusa lui Heraclit: „Războiul e tatăl tuturor“, Sf. Maxim face deosebire între contraste și opuse, spunând: „Nu tot ce contrastează se și opune spre desființarea celuilalt“ (PG 91, 212). Contrastele se pot și armoniza.

Armonia între componentele firii umane și între ele și toată creația și Dumnezeu, armonia după care tânjește în adâncul ei și care se desăvârșește în eternitate, e simțită ca proprie normalității ei. Ea se datorează faptului că toate sunt opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, omul fiind chemat prin însăși firea sa să desăvârșască armonia întregitoare în sine și cu Dumnezeu, sau armonia cu semenii și cu tot universul în Dumnezeu. Cu cât sporește în apropierea de Dumnezeu Cel personal, cu atât sporește în armonia sa și în armonia lui cu toți și cu toate. În aceasta e implicată nemurirea lui ca veșnică înaintare în Dumnezeu și în unirea cu toți și cu toate. Dimpotrivă, pornirea spre lupta cu toți și cu toate, sau spre „*bellum omnium contra omnes*“ e văzută de credința creștină ca o cădere a firii umane din normalitatea ei, sau în păcatul de la început al omului, moștenit de toți urmașii, spre slăbirea umanității lor. Ea nu poate duce pe om la desăvârșire și la pacea lui în sine și cu toate.

În această luptă se justifică dușmănia, ura, minciuna, uciderea, deci nu se mai vede o deosebire între bine și rău. Ce e socotit bine de unii e socotit rău de alții. Ea întreține o tulburare și o tensiune continuă a urii. O asemenea justificare nu poate avea la bază, cum am spus, decât o concepție panteistă, care vede în însăși esența din care provine toată contradicția și lupta inexplicabilă și fără sens, manifestată între acestea. Pe când Creștinismul vede aceste contradicții și lupte ca păcat, această concepție panteistă le vede ca anormale.

Vom prezenta în acest capitol unele din aspectele unității între componentele contrastante ale ființei umane, atât în tendința lor firească spre armonie sporită între ele, cât și în lupta nefirească între aceste componente, văzute ca fiind contrarie unității slăbite a acestei ființe și în pornirea de slăbire a ei. Întrucât omul se simte în adâncul său chemat să întărească unitatea sa armonică între toate componentele sale și, prin aceasta, armonia între el și Dumnezeu și între el și semenii săi, în capitolele ce vor urma, vom prezenta cu deosebire modurile în care omul poate promova această unitate și, prin aceasta, înaintarea în Dumnezeu ca sân al vieții nemuritoare a tuturor. Dar în fiecare capitol vom arăta pe scurt și modul în care omul poate promova contradicția între componentele ființei sale destinate promovării unității sale în el însuși și cu semenii săi și cu întreaga realitate.

a) Omul e în general o persoană unitară și în același timp nespus de complexă. Unitatea persoanei umane și, în același timp, complexitatea ei se arată în faptul că un sine unitar se manifestă într-o multiplicitate nesfârșită de gânduri, de simțiri, de acte, prin care vrea să ajungă la exprimarea sa integrală, dar niciodată nu ajunge la capăt. El tinde prin aceasta spre o plenitudine, dar vede că nu este în puterea lui să ajungă prin sine la ea, că pentru ea are nevoie de tot ce există și de Absolutul de care depind toate. Omul e o ființă indefinit de complexă și destinată eternității și pentru că el cuprinde virtual și tinde să actualizeze și să unească tot mai mult toate formele contrastante ale realității, fără să ajungă vreodată la capătul acestei tendințe.

b) Omul își apare, prin aceasta, ca unul ce nu poate fi cuprins. El își dă seama că participă la infinit, dar nu este el însuși infinitul. Își trăiește mereu, o dată cu indefinitul, insuficiența, relativitatea, dar unite cu o aspirație către absolut, către infinit, de care se simte legat. Acest aspect contrastant se poate exprima și astfel: omul e creatură a lui Dumnezeu și participă la viața lui Dumnezeu, dar nu la ființa Lui. El nu face parte din ființa lui Dumnezeu, dar nici nu e separat de Dumnezeu. El e creat de Dumnezeu, dar nu e cu totul lipsit de participarea la Dumnezeu și despărțit de El. Nu e un „aruncat într-o lume“ despărțită de Dumnezeu, cum spunea Heidegger. El e susținut obiectiv în existență de Dumnezeu Cel infinit și nu poate să nu tindă subiectiv spre Absolut. Dar poate identifica Absolutul în mod greșit, confundându-l cu esența lumii din care face parte și el, pentru că se cunoaște și pe sine și cunoaște și lumea ca indefinită. Absolutul cugetat astfel nu e încă Absolutul adevărat, căci nu-l poate mulțumi cu adevărat. Pe lângă aceasta, Absolutul adevărat nu-i poate lipsi conștiința și libertatea, deci caracterul personal. Omul nu tinde spre un absolut insuficient în oarecare măsură, spre un absolut care să nu-l poată mângâia cu conștiința lui despre sine, cu iubirea lui liberă, având caracter de persoană. De aceea, transcenderea omului spre un fel de absolut imanent nu-i o transcendere adevărată, căci ea nu-l duce la legătura cu ceea ce îl mulțumește în mod desăvârșit. O astfel de falsă transcendere îl îngustează mai degrabă pe om într-un grad enorm și-l silește să se resemneze cu ideea că moartea lui ca ființă vizibilă e o moarte totală.

Dar această îngustare și resemnare nu o poate primi omul cu bucurie și ea nu poate fi realizată decât printr-o cugetare teoretică necorespunzătoare aspirației ființei sale. De fapt, omul tinde spre nemurire și rămâne nemuritor.

Căci rămâne atârnat obiectiv de un Absolut personal. Dar nu-i mai puțin adevărat că, la mulți, legătura subiectivă cu Absolutul personal se slăbește din pricina voinței lor. Ei acoperă prin aceasta legătura obiectivă cu acel Absolut. Iar urmarea e o mare sărăcire spirituală a ființei lor și o reducere a complexității unității ei. Iar egoismul în care se închid tot mai mult, prin mândrie, pe măsura ruperii de Absolutul personal, rămâne și el într-o preocupare dușmănoasă de alții. Prin aceasta, locul înțelegerii adevărate a acelora îl iau invențiile a tot felul de gânduri dușmănoase pe seama lor.

Numai pătrunderea lui Dumnezeu Cel personal în lumea noastră, în Persoana lui Hristos, a deschis orizontul planului superior lumii monotone și l-a descoperit omului în mod obiectiv și subiectiv. Absolutul adevărat și îmbogățirea cu preocupările infinite ce i le pune omul în legătura cu El i-au devenit astfel omului accesibile în mod real din inițiativa lui Dumnezeu, Care a trimis pe Fiul Său în lume ca om, în comunicare cu oamenii. Dacă filosofii panteiste au închis omului transcendentul și au tăiat legătura omului cu el, Hristos a ridicat creatul în planul superior al transcendentului creator și mântuitor, din monotonia morții, care stăpânește imanentul. Absolutul transcendent cu iubirea Lui interpersonală ridică acum, în ambianța nemuririi adevărate și a infinității Lui de viață, ființa creată a omului. Creștinismul opune negării lipsite de sens a transcendentului, ridicarea în plinătatea vieții lui a ființelor create, din monotonia apăsătoare a apariției și dispariției lor, adică la îndumnezeirea lor nu după ființă, ci după har. Iar aceasta e una cu viața lor veșnică și fericită, cu existența lor de nesfârșită complexitate și îmbogățire, dată ca aspirație chiar în ființa lor. Aceasta e nemurirea fericită, care se deschide ca posibilitate omului. Aceasta aduce adevărata lui împlinire. Contrară ei este nemurirea în monotonia unei false trăiri a ei. O dată ce Dumnezeu i-a dat existență creaturii spre a dura etern, aceasta poate adapta puțința ei de nemurire, din opoziție față de Creator, unei nemuriri într-o extremă sărăcie și chin. În capacitatea omului de participare la Dumnezeu e dată puțința înaintării lui la nesfârșit în această participare. Dar în ea e dată și puțința lui Dumnezeu de a-Și manifesta puterile și viața Lui prin uman. Iar suprema manifestare a lui Dumnezeu prin uman se realizează în Hristos, Care încadrează și actualizează deplin umanul în ipostasul Lui, ceea ce înseamnă că însuși Fiul lui Dumnezeu Se manifestă prin gândirea, simțirea și vorbirea umană, dar Își poate însuși și pătimirea omului.

c) Prin aspectele contrastante enumerate, omul poate spori în cunoașterea că sinea sa este un mister în veci ineputabil, dar un mister care nu stă de sine, ci e unit cu un mister suprem de sine existent și fără nici o insuficiență în existența lui. Din ce știe omul mai mult despre sine, se cunoaște mai mult ca mister, dar, în același timp, ca un abis în care poate aduna și din care poate scoate mereu alte sensuri, cum spune poetul Pierre Emmanuel⁴. Dar nu numai aceste sensuri îi apar mereu nedepline, ci și sinea proprie îi apare, în același timp, insuficientă în ea însăși. În experiența abisului ineputabil al sinei mele, eu trăiesc totodată insuficiența mea, sau mă trăiesc deschis spre un alt abis fără insuficiențe. Omul este astfel un mister ineputabil, prin care iradiază la nesfârșit razele de lumină ale misterului absolut, de care e dependent. Aceasta însă poate fi și un prilej de amăgire, pentru om, făcându-l să se socotească pe sine însuși

una cu Infinitul absolut, sau ca reprezentând infinitatea supremă pe care ar avea-o împreună cu lumea, ca ultimă realitate. Dar această infinitate a lui e imprimată de o insuficiență care îl duce în mod sigur la moartea trăită ca sărăcie extremă fără sfârșit. Omul care se lasă amăgit de ea se face că nu observă aceasta. Neobservând paradoxul între caracterul ineputabil al sinei, dependent în același timp prin setea ei de o infinitate de dincolo de sinea sa, acest om transformă setea după infinitatea transcendentă într-o sete de a se întări și îmbogăți prin sine însuși într-un egoism nesăturat, manifestat în diferite forme: încredere nelimitată în sine, voința nesăturată de dominare asupra altora, acapararea de bunuri materiale cât mai multe etc. Sunt amăgiri de care se lasă cucerit cu toată conștiința caracterului lor trecător.

d) Unitatea contrastantă omnilaterală a omului se arată și în calitatea sa de ipostas, sau de persoană compusă din spirit și trup. Prin spirit, omul poate tinde spre tot mai mare participare la Dumnezeu, prin trup, el poate tinde să cunoască lumea întreagă. Dar numai pentru că are în trup spiritul, poate să îmbrățișeze în conștiința sa lumea în tot mai mare întindere și are putința de a-și întinde cunoștința și lucrarea sa tot mai departe asupra ei. Prin ochi, el privește lucrurile până departe și prin instrumente își sporește mereu raza acestei priviri. În aceasta se arată că omul este un ipostas în același timp unitar și compus: puterile sufletului și ale trupului sunt concentrate într-o conștiință unitară și pornesc din ea. Trupul, având sufletul în el, e comensurabil în acest sens cu universul. Și cum omul nu se satură niciodată de a-și întinde cunoașterea mereu mai departe, universul, corespunzând acestei sete nesfârșite a omului, are și el o extindere la a cărei margine omul nu poate ajunge niciodată, sau practic nu și-o poate închipui. Dar, în același timp, în această extindere a universului, a cărei margine omul nu și-o poate închipui, vede o insuficiență a lui, echivalentă cu o mărginire din toate punctele de vedere, înăuntrul căreia omul nu vrea să rămână, ci tinde spre Absolutul cu adevărat infinit, care îi întreține setea veșnică de cunoaștere.

În această unitate ipostatică a sufletului și trupului, în nesfârșită mișcare spre cuprinderea întregii realități create și necreate, e implicată putința unirii într-un ipostas a firii dumnezeiești și omenești, în ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul, despre care Maxențiu Scitul (daco-romanul), Leonțiu de Bizanț și Maxim Mărturisitorul spun de asemenea că e compus și în mod actual atotcuprinzător.

Hotărând să creeze pe om ca pe o ființă, care, deși compusă din trup și suflet, e capabilă să cuprindă în mod unitar atât planul spiritual până la Dumnezeu, cât și cel vizibil-material al realității, Dumnezeu l-a creat cu o fire, pe care asumându-și-o Fiul Său, poate să cuprindă prin ea, în modul cel mai intim, în Sine toată creația Sa: l-a făcut pe om cu o fire prin care, asemenea Fiului Său întrupat ca om, să i se facă proprie întreaga creație. În unire cu Hristos, omul însuși, care vede întreaga creație sensibilă transfigurată și ipostasiată în El, o poate transfigura și ipostasia el însuși. Dacă omul poate pune pe cele materiale o pecete spirituală prin cunoașterea lor de către spirit prin trup, Dumnezeu Cuvântul pune însăși pecetea dumnezeiască pe lumea văzută de El prin trup. Și această pecete o poate pune și omul unit cu Hristos.

În faptul că omul cunoaște universul și depășește cunoașterea lui, în calitatea lui de unitate între spirit și trup, păstrându-l în suflet și punând pe el o pecete spirituală prin trup, se arată că trupul participă la calitatea de subiect sau de persoană a omului. Trupul îi este astfel omului și obiect dat și participant la calitatea lui de subiect. El își cunoaște trupul și prin trup lumea, dar la această cunoaștere a trupului ca stare și ca mediu de cunoaștere a lumii, participă și trupul ca subiect. Ba chiar la cunoașterea lui Dumnezeu. Căci mintea care se ridică, peste trup și peste lumea cunoscută, la Dumnezeu, e mintea aflătoare în trup și e ajutată în activitatea ei de către trup.

Aceasta arată că, deși trupul participă la subiectivitatea omului, el îi este dat omului, pe de altă parte, în grijă, dar nu numai în grija de a-l întreține pentru a manifesta prin el viața spirituală, ci și de a-l face o unealtă tot mai aptă pentru acest scop. Omul trebuie să facă tot mai mult din trup o unealtă a spiritului. Trebuie să-l pregătească prin aceasta spre a fi după înviere deplin supus spiritului și transparent spiritului, și prin spirit, lui Dumnezeu. Spiritul nu poate și nu trebuie să vrea să excludă trupul din unitatea personală cu el, dar nici să facă din grija de existență biologică a trupului unica preocupare. Trupul primește o comensurabilitate cu universul întreg și cu conținutul infinit al lui Dumnezeu, numai întrucât devine un instrument al spiritului, stăpânit de setea de a cuprinde universul și pe Dumnezeu, fără a se confunda cu ele. Pe măsură ce ne ocupăm mai mult de trup ca realitate exclusivă, el devine mai opac, mai puțin mijloc transparent și cuprinzător al tuturor, inclusiv al lui Dumnezeu, devine mai puțin trup omenesc și mai mult trup animalic.

Iar odată cu trupul, devine și lumea opacă, în ea observându-se numai repetiția acelorași legi. Lumea devine transparentă când e văzută ca operă creată și susținută de un Subiect suprem iubitor, ca dar al iubirii Sale pentru noi. Ea devine transparentă, când, văzând-o ca dar al lui Dumnezeu pentru toți, folosim cele ale ei ca daruri între noi. Prin aceasta, ea ni se arată, pe de o parte, ca având o origine într-un Subiect superior nouă, iubitor față de noi, pe de alta, ca destinată să ne fie supusă nouă; pe de o parte, ne vedem legați de ea, pe de alta, detașați de ea; pe de o parte, inferioară nouă, pe de alta, valoroasă pentru raporturile între noi și chiar pentru formarea noastră spirituală și ca nedepinzând de noi în existența, în durata și în organizarea ei. Ea ne devine drum transparent, prin iubire, spre semenii și spre Dumnezeu.

Numai când trupul e penetrat de spiritul însetat de comunicarea cu altul și cu Dumnezeu, eu trăiesc în conștiință, o dată cu misterul sinei mele, unit cu el, și misterul în parte cognoscibil al trupului meu și al lumii. Cunosc că prin spirit nu numai trupul e făcut participant la calitatea mea de subiect, ci și lumea e unită cu trupul și transformată în trupul participant la calitatea mea de subiect. Fără lume ca părtaşă la subiectivitatea mea, n-aș cunoaște lumea. La cunoașterea și simțirea a orice cunosc și simt, participă și ceea ce cunosc și simt. La lucrarea mea asupra lumii ca obiect, participă și lumea făcută de spiritul meu, participantă la subiectivitatea mea. Nu se ascunde aici putința prefacerii pâinii în trupul Domnului, prin spiritul Lui uman și prin dumnezeirea Lui, prezente în trupul Lui, care o atinge? Nu se ascunde aici taina spiritualizării trupului și a lumii? Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că omul, unind în sine spiritualul și biologicul (animalicul), are misiunea să-l spiritualizeze pe cel din urmă⁵.

S-ar putea spune că dacă rațiunea divină, care stă la temelia omului, nu e numai puterea care-l face pe om spirit, ci și puterea care prin spirit prefăce raționalitatea cosmosului în raționalitate biologică a trupului (începând din pântecele mamei, care hrănește trupul nou cu sângele format din hrana ei și continuând cu hrănirea trupului omului după naștere), spiritul le unește pe acestea două fără să le confunde și prin aceasta spiritualizează tot mai mult trupul și lumea. În sufletul omului sunt puterile care organizează materia în trup și lucrează prin el. Vede și animalul prin ochii lui, dar nu vede în mod conștient, mănâncă și animalul, ca și omul, dar el nu pune nimic conștient în actul mâncării vitale. Rațiunea structurată în animal nu are decât puterile vitale. Rațiunea structurată în om se realizează într-un suflet, care pe lângă puterile vitale, sau biologice, are și pe cele spirituale. De aceea, omul poate e și chemat să depășească tot mai mult prin conștiință trăirile și simțirile biologice, în trăiri și simțiri spiritualizate.

Bărbatul și femeia au în sămânța lor unită, concentrate nu numai trupurile lor specifice, ci în ea sunt prezente, ca într-un întreg, trupul fiecăruia din ei și sufletele lor, iar sufletele lor unite prin unirea între trupurile lor, fac să răsară nu numai un trup nou, ci și un suflet nou, desigur nu fără lucrarea lui Dumnezeu. Căci ei depășesc prin conștiință unirea lor pur trupească. În acest sens, urmașii părinților sunt numiți sămânța lor (*Geneza XXI, 13; XXVIII, 14* etc.). De aceea, în faptul că omul pune în actele lui trupești - chiar în actul unirii dintre bărbat și femeie - conștiința responsabilității sale, trupul își arată marea importanță și cinste cu care e investit prin prezența lucrătoare a spiritului conștient și liber în actele săvârșite prin el.

Dar când actele trupești voite sunt săvârșite de om fără această conștiință a responsabilității proprii lui, pentru marile consecințe ale lor, ele sunt socotite acte de rușine, cum sunt socotiți și oamenii care le săvârșesc. Chiar în aceasta, omul arată că și actele lui săvârșite prin trup sunt totodată acte ale spiritului și nu le poate săvârși ca acte de animal, o dată ce el aduce în sistemul de legi al ființei sale elementul libertății în sprijinul conștiinței. Actele animalului nu sunt socotite acte de rușine, pentru că ele nu sunt acte de conștiință și libertate. Deci, spiritul face trupul și, prin el, lumea participantă la subiectivitatea și misterul lui. Căci ele prin ele n-ar avea această calitate, precum nici calitatea de mister. Dar lumea o cunosc ca mister ce nu știe de sine, cum nu știe nici trupul. Însă omul, ca spirit, știe de sine și de amândouă numai prin amândouă, ceea ce arată participarea lor la subiectivitatea spiritului și neputința de a le cunoaște în deplina lor obiectivitate. Dar, prin aceasta, misterul lumii îmi apare, pe de altă parte, ca și al trupului, și, mai mult, ca insuficient în sine, deși nu e dependent de mine și, prin aceasta, e superior puterii mele. Lumea mă leagă astfel de semenii și de Dumnezeu. Îmi devine transparentă pentru viața spirituală a semenilor și pentru Dumnezeu. Din pradă egoistă ce hrănește și dezvoltă egoismul, dușmănia și despărțirea între oameni, devine punte iubitoare între toți și între toți și Dumnezeu. Prin ea se străvede și se comunică lumina lor. Lucrurile ce se dăruiesc se umplu de razele iubirii comunicante. Ele se eliberează de pecetea pusă pe ele de lăcomia, mândria, voluptatea egoistă. Omul se sfințește prin lucrurile dăruite, și ele însele se sfințesc, mai ales când sunt dăruite săracilor care au

reală nevoie de ele, pentru că prin ele se prelungește iubirea curată și milostivă a lui Dumnezeu și a oamenilor.

Paradoxul relației mele cu lumea constă, pe de o parte, în nevoia mea de ea, pe de alta, în nevoia de a-mi stăpâni lăcomia de prea multe din ea, dăruindu-le altora. Sau mă folosesc de ea în ambele sensuri. Cu cât o folosesc mai mult pentru altul, detașându-mă de ea, o folosesc mai mult pentru mine. Căci mie îmi trebuie trupește prea puțin, deși e bine să tind să o cunosc, să o posed spiritual la nesfârșit, în toată întinderea ei indefinită. Numai prin detașarea trupească de lume transfigurez lumea, introducând în ea, prin cunoaștere și dăruire, dragostea față de alții și prin aceasta văzând pe Dumnezeu.

Omul se uimește de puterea ce i s-a dat de a ajunge cu ajutorul lui Dumnezeu și cu colaborarea celorlalți la stăpânirea lumii și la transfigurarea cosmosului și de a se ridica la treapta de dumnezeu prin har, dar își dă seama și de limitele foarte înguste ale puterii sale sau de neputința sa, când socotește că puterea ce o are este de la sine. Căci puterea aceasta îi vine din renunțarea la sine. Omului i s-a lăsat latitudinea de a folosi puterea ce i s-a dat și numai prin sine și deci și închipuirea că o are de la sine. Natura dominată de el, cu iluzia că poate face din ea tot ce voiește, îi arată curând limitele lui prin poluarea, sterilizarea ei produsă de tehnica umană, prin energiile ei folosite peste o anumită măsură și prin nevrozele care-i slăbesc pe oameni, prin depărtarea lor de viața liniștită în sânul naturii.

El poate înainta mult în stăpânirea naturii, dar nu trebuie să rămână în limitele ei. Sau poate folosi o altă cale prin care poate stăpâni natura, ridicându-se peste ceea ce este ea: puterea dobândită din creșterea sa spirituală, din unirea cu Dumnezeu, prin smerenia sa.

e) Unii existențialiști francezi înlocuiesc considerarea existenței ca mister cu considerarea ei ca absurdă. Camus atribuie mai ales lumii caracterul absurdului⁶. Mai precis, el vede absurdul în raportul dintre conștiință și iraționalitatea lumii. El atribuie conștiinței o anumită rațiune. Dar absurdul îl vede în faptul că rațiunea conștiinței nu vede în lume rațiunea pe care o caută, cum nu o vede nici în viața noastră din lume, care sfârșește cu moartea, ca tot ce e mai absurd. Orice încercare de a depăși absurditatea raportului între conștiința care caută raționalul și lumea irațională, Camus o vede ca o simplificare „irațională” (sinuciderea, uciderea altui om, iluzia în valoarea organizării raționale a vieții, credința în Dumnezeu). Dar noi socotim că dacă omul s-ar împăca pur și simplu cu conștiința că sinea proprie și lumea sunt absurde, nu și-ar mai pune nici o întrebare despre sensul lor. De fapt, Camus crede că trebuie să ne împăcăm cu conștiința lipsei de sens a lumii și a vieții noastre. Dar omul nu poate să nu se întrebe despre sensul existenței sale și al lumii. Aceasta ar însemna să nu mai acceptăm nici rațiunea conștiinței, sau să o socotim și pe aceasta o iluzie. Dar prin ce poate ajunge cineva la conștiința că lumea e absurdă, dacă nu prin faptul că o privește de pe o poziție a rațiunii, sau că o vede contrazicând setea rațională a omului după un sens? De unde conștiința despre sens, dacă totul ar fi absurd? Credem că din acest impas, sau din această contradicție totală, care ar trebui să paralizeze orice gândire umană, ne scoate, fără să se coboare în animalitatea trecerii peste problemele existenței, considerarea sinei proprii și a lumii ca mister

care ne descoperă, în același timp, niște sensuri ale existenței ascunse în ele. Astfel, existența unește în ea ca alte două contraste, *misterul* și *sensul*.

De altfel, chiar în renunțarea celor ce consideră existența ca absurdă, la orice încercare de a afla în ea un sens, e implicată recunoașterea ei ca mister, care nu ne dă voie de a spune în mod sigur că este absurdă.

Numai având un caracter de mister se pot scoate din ea anumite sensuri, cum nu se pot afla în caracterul de realitate considerată absurdă. Dar aceste sensuri nu epuizează misterul existenței, ci ele mențin misterul ei. Trăim acest mister ca un nucleu spiritual de nedescompus, închis în pereții săi, dar iradiind prin porii lui lumina unor sensuri și puteri eficiente.

Existența ca mister ne permite, de exemplu, să constatăm totuși că în lume există persoane deosebite de obiecte. Iar persoanele sunt sensuri și în același timp, mistere nepuizabile în cunoaștere și trăire. Trăirea persoanei ca mister ne permite să o recunoaștem ca o mare valoare, ca un adânc nepuizabil de sensuri. Mai vedem, de exemplu, jertfa persoanei pentru altă persoană. Dar, în același timp, atât persoana cât și jertfa ei ne apar ca mistere de mare valoare și nu ca manifestări absurde. În general, însuși faptul de a fi al lumii, al omului dotat cu conștiință, ascunde niște sensuri, care sunt în același timp mistere nepuizabile, nu niște simple absurdități opace, din care nu izvorăsc sensuri. Însăși conștiința capabilă să cugete lumea ca absurdă este o valoare, pentru că, după opinia lui Camus, ea descoperă totuși un adevăr. Unirea misterului și a sensurilor în existența lumii pune întrebări continue. Dacă întrebările nu caută sensuri, sau sunt absurde, de ce le mai punem? De ce nu negăm însăși conștiința care afirmă absurditatea lumii? Dar trebuind să punem întrebări despre sensul lumii, trebuie să deducem că ființa noastră și existența lumii ascund în ele niște sensuri care se cer descoperite. Faptul că ființa noastră întreabă despre sensurile existenței arată că ea ascunde asemenea sensuri. Chiar moartea socotită ca absurdă, neputându-se concilia ușor cu viața rațională, trebuie socotită ca mister.

Aspectul de absurd al realității ni se impune, la urma urmelor, când ne oprim la ceea ce e superficial, opac și pur biologic în lume și în om; când nu vedem dimensiunea spirituală a omului și un sens al lumii, care răspunde acestei dimensiuni. Existența omului și a lumii apare absurdă când omul și lumea nu există decât pentru ca omul să-și hrănească și satisfacă animalic trupul din ea, până la o moarte definitivă a sa. Absurdul din absența recunoașterii unui sens și anume, al unui sens profund, nepuizabil și etern, care suscită mereu la noi întrebări ale lui. Absurdul e reducerea existenței umane la satisfacerea unor poftă ale trupului trecător. De părerea că existența omului și a lumii e absurdă ne scapă numai conștiința inevitabilă că în ea este un sens, dar nu un sens limitat, superficial, trecător. Absurdul stă în reducerea existenței la sensul limitat, opac, superficial, trecător, al unei existențe pur biologice. De fapt, reducerea existenței la un astfel de „sens” ne-o vădește ca absurdă.

Dimpotrivă, misterul vădește caracterul spiritual, profund, indefinibil, nepuizabil al existenței. Chiar căutarea nesfârșită a lui dă existenței un sens. În considerarea existenței ca realitate absurdă, aceasta nu e văzută ca unitatea contrastelor, ci e redusă la o unitate simplistă, de caracter inferior, în ceea ce se arată o îngustare, o simplificare și o superficializare a gândirii însăși, până

la resemnarea cu actul simplist, unilateral al renunțării la orice înțelegere a existenței, prin declararea ei facilă ca absurditate, în care nu se poate găsi vreun sens. Avem aici ultima concluzie la care ajunge reducerea realității la planul accesibil simțurilor, reducere care nu vede unitatea atotcuprinzătoare a contrastelor, al cărei vârf nu poate fi decât un Absolut personal.

Acest Absolut e misterul insondabil. A nu-L vedea pe El, ci a vedea totul ca absurd e a renunța la efortul exercitării demnității umane de ființă gânditoare, făcută să tindă spre cunoașterea Absolutului, spre unirea cu El, spre transfigurarea a tot ce există, ca maximă trăire prin ea a misterului suprem, văzut ca izvor de sensuri nesfârșite și de puteri capabile să asigure omului o existență fericită fără sfârșit și adâncirea continuă a bogăției sale, ca unitate a contrastelor atotcuprinzătoare.

Gândirea din ultimele secole a căutat să vadă în existență numai raționalul, care o reducea la componentele limitate și superficiale. Mai nou, s-a trecut la cealaltă extremă: se vede existența numai ca absurdă, ceea ce reduce realitatea la o opacitate superficială. Numai în faptul mereu adevărat că în tot ce cunoaștem e, pe de o parte, un sens rațional, pe de alta, un mister, care niciodată nu poate fi terminat de a fi cunoscut, se arată că existența e un mister insondabil, dar, în același timp, un sân nesfârșit de sensuri, de lumină.

f) Dacă în unitatea de contraste indicate s-a arătat îndeosebi caracterul omului de creatură legată de Dumnezeu Cel necreat și caracterul lui de unitate între spirit și trup, prin care e legat, pe de o parte, de Dumnezeu, pe de alta, de lume, al treilea aspect al unității contrastante a omului e distincția lui ca persoană și unitatea lui deosebit de intimă cu celelalte persoane, în care se manifestă firea umană comună. Omul unește în sine unicitatea ca persoană și comunitatea de natură cu ceilalți. Dar așa cum unicitatea contrastantă între spirit și trup, legat de lume, a omului, care e mai îngustă decât cea de creatură legată de Dumnezeu Creatorul și Proniatorul, e încadrată în cea dintâi, așa și unitatea persoanei umane distincte, cu celelalte persoane umane, prin ceea ce se arată unitatea firii umane, e încadrată în legătura mai largă a firii umane cu lumea și a acesteia în legătura sa ca și creatură, cu Dumnezeu Creatorul și Proniatorul.

Aceasta nu e numai o afirmație bazată pe constatarea obiectivă că persoana umană nu poate exista în afara legăturii cu lumea și a lumii cu Dumnezeu, ci și pe puțința întâlnirii fiecărei persoane cu Dumnezeu, prin semenii săi, așa cum am văzut că această întâlnire e posibilă și prin sinea proprie, ca suflet și trup și prin lume.

Întâlnirea aceasta se experiază într-un fel negativ și pozitiv. Fiecare persoană trăiește în comuniunea cu altă persoană, pe de o parte, o viață pe care nu o trăiește în singurătate, pe de alta, o neputință de a ajunge la capătul reciprocei comunicări, cât și sentimentul că toată această comunicare rămâne și va rămâne insuficientă. Experiez taina indefinită a celuilalt și el experiază taina mea tocmai în această comunicare. Dar tot în ea eu experiez o limitare a tainei lui, ce mi se comunică la nesfârșit, și el a aceluiași caracter al tainei mele. Dar, în același timp, eu simt că mă pot comunica totuși în mod cu atât mai real, mai pricinuit de viață pentru el, cu cât mă hrănesc din izvorul unei Persoane supreme, care mi se comunică și

celălalt o poate face aceasta la fel. Ba chiar ne comunică cu atât mai deplin unul altuia, cu cât simțim că ne comunicăm prin celălalt lui Dumnezeu. Întrucât mă comunic eu însumi ca persoană umană, comunicarea mea e mereu insuficientă; dar întrucât comunicarea mea se hrănește din comunicarea izvorului comunicant, deci personal, desăvârșit (infinat sub toate raporturile) eu mă pot comunica celuilalt mereu în mod pricinuit de viață. Astfel, tocmai în comunicarea reală sau cea mai reală dintre noi, simțim că ni se comunică Dumnezeu. Dar nu ne confundăm nici cu Dumnezeu, nici între noi. Aceasta se arată și în insuficiența comunicării noastre, sau prin îngustarea comunicării lui Dumnezeu către mine prin celălalt, sau a comunicării mele către Dumnezeu.

Treapta cea mai înaltă a „vederii“ lui Dumnezeu prin om o realizăm în Hristos, precum treapta cea mai înaltă a comunicării umane cu noi, ca Dumnezeu și cu Dumnezeu Tatăl prin umanitate, e realizată în Hristos. El ne dă și nouă tăria cea mai înaltă a comunicării cu oamenii și prin oameni cu Dumnezeu. El ne înțelege pe toți ca nimeni altul și de aceea are cea mai mare milă de noi. El ni se dă tuturor, celor ce voim, ca o „pâine“ spre viață, ajutându-ne să înaintăm și noi în această pornire de dăruire reciprocă.

De fapt, ceea ce îmi face bucurie în comunicarea cu celălalt nu e ceea ce îmi dă deosebit de el însuși, ci el însuși prezent în tot ce-mi dă. Persoana însăși e viață pentru altă persoană. Totuși în această dăruire reciprocă persoana nu se confundă cu cealaltă persoană. În acest caz n-ar mai avea bucurie una de alta. Dacă în existența supremă n-ar fi această bucurie și înțelegere a celorlalte existențe, atunci aceasta nu ar fi o existență a bucuriei, o existență desăvârșită.

Neconfundarea, dar și îmbogățirea reciprocă a persoanelor umane, se datorează deosebirii între persoane cu toată intimitatea realizată între ele. Ele sunt deosebite în așa măsură, că niciodată una nu ajunge să trăiască bucuria, durerea, înțelegerea celeilalte, la fel cum le trăiește aceea. Dar tocmai în faptul că altul trăiește durerile și bucuriile mele într-un mod deosebit de cum le trăiesc eu, îmi sporește bucuria și îmi micșorează durerea și, în general, îmi sporește viața. Fiecare participă la viața spirituală a celeilalte, dar o trăiește în modul propriu. În aceasta se arată totodată angajarea reciprocă. Sufăr uneori pentru altul poate mai mult decât suferă el pentru sine, tocmai pentru că prin fața lui naște în mine simțirea unei suferințe mai mari decât poate o are el de fapt. Și aceasta îl umple de o mai mare mângâiere. Îl înțelegem totuși pe celălalt ca pe un om asemenea nouă căci, deși nu trăim ca el însuși viața lui, trăim în comun cu el viața lui în mod dublu. Numai așa ne îmbogățim și ne întărim spiritual în relația cu fiecare, dar nu ne confundăm. Setea acestei îmbogățiri și întăriri nesfârșite întreține dorința de a cunoaște pe toți oamenii și de a ajunge la maximă comunicare în Dumnezeu cu toți.

Aceasta arată că suntem făcuți ca ființe nemuritoare, căci în viața pământească nu putem ajunge la comunicarea cu toți, dar nici la capătul comunicării cu vreuna dintre alte persoane. Comunicarea desăvârșită cu toți va fi una cu Împărăția cerurilor. Toți vom fi transparenti tuturor; viața fiecăruia va fi plină cu a tuturor. Și Dumnezeu însuși ne va fi atunci deplin transparent și propriu tuturor. Atunci vom avea fiecare toată viața ce o putem primi ca oameni de la

Dumnezeu prin toți. Fiecare va purta în sine, în felul său, viața tuturor și, prin ei, a lui Hristos.

Natura umană va actualiza atunci, prin persoanele umane, toate resursele ei de iubire interioară din iubirea ce-i vine din Ființa dumnezeiască, Care-Și trăiește iubirea în Persoanele Sfintei Treimi.

g) Rămânând în veci și eu și celălalt unic, celălalt are nevoie de mine, pentru a se îmbogăți și întări, pentru a nu fi în tristețea singurătății, dar și eu am nevoie de celălalt pentru aceleași motive.

De aceea, avem nevoie să ne și vorbim pentru a ne mărturisi atenția unul față de altul, pentru a ne îmbogăți și întări fiecare prin atenția datorată de viață a altuia. Convorbirea e mijlocul comunicării vieții de la unul la altul, mijlocul comunicării unuia către altul, fără a se confunda. Îi vorbesc altuia, dornic să știu că mă ascultă cineva; am nevoie să-mi vorbească, pentru ca să văd că are cineva nevoie de mine. Nu numai vorbindu-mi, celălalt mi se dăruiește ca viață, ci și ascultându-mă. În vorbire, fiecare om se transcende spre altul și se transcende împreună spre Cel care a sădit în ei trebuința de a se transcende împreună, vorbindu-și. Vorbesc pentru că sunt făcuți să gândească unul cu altul și să-și vorbească unul altuia și împreună să gândească la Absolutul personal și să-I răspundă vorbirii Lui către ei. Vorbesc pentru că sunt făcuți să-și comunice viața ce o au din sursa comună a Creatorului.

Dar având nevoie de altul pentru a se cunoaște pe sine, omul trăiește totodată pe altul ca mister asemenea sieși. Știu, pe de o parte, că misterul altuia e ca al meu, dar, pe de alta, îmi rămâne un mister mai necunoscut pentru că nu-l trăiesc ca pe al meu și e într-un fel deosebit de al meu. Dar fără trăirea lui nu mă trăiesc pe mine. Fără cunoașterea mea ca mister, nu-l cunosc pe el ca mister și nici viceversa. Mereu știu ceva în plus de el și mereu îl experiez ca mister. Mereu trăiesc în el o realitate deosebită de mine, dar în comunicare cu mine. Ne comunicăm unul altuia și rămânem incomunicabili. E o nouă unitate a contrastelor. În aceasta experiem împreună fondul nostru comun incomunicabil totuși, sau unitatea de ființă și deosebirea ca persoane. Pierre Emmanuel vede în unitatea acestui fond comun incomunicabil al nostru, pe Dumnezeu, supremul mister care iradiază totuși prin noi, mai precis prin comunicarea dintre noi: „Incomunicabilul este deci existența însăși în experiența radicală ce o face omul de sine. Cuvântul «incomunicabil» este contrariul unui cuvânt privativ, căci nimic nu e mai puțin privativ ca această experiență, chiar când e a neantului nostru. În ea, la sursa existenței, ni se descoperă nouă două stări fundamentale și contradictorii: singurătatea noastră cu mizeria ei ireductibilă și excesul nostru sfâșietor de a fi, țâșnit din noi pentru a ne deborda din toate părțile... Pentru că noi avem ca temelie incomunicabilul, noi putem comunica în el, garantul nostru, unitatea noastră desăvârșită. Dar nu putem pune în comun noi înșine ceea ce depășește tot darul omenesc, toată măsura care n-ar fi decât de la om; noi nu ne putem da pe Dumnezeu. Incomunicabilul este actul etern al lui Dumnezeu care se dă, Iubirea nedivizată, motorul neobosit a toată

comunicarea“ (*La face humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 99). Dacă am fi perfect comunicabili, n-am mai avea, după o vreme nevoie unul de altul.

Predându-mă altuia, rămân totuși în mine însumi inconfundabil; și celălalt la fel. Cu cât mi se predă mai mult, cu atât îl simt mai prezent în mine, ca deosebit de mine. Nu pot dispune de el și nici el de mine. Dar ne putem preda prin jertfă, cu voia, unul altuia. Și nu pot fi întreg fără o comunicare cu el, fără să mi se dea el întreg și eu lui întreg. Cuvintele ne arată ca doi (sau mai mulți), căci sunt mijloc de comunicare între noi, dar ne țin în același timp distincți și necesari unul altuia în distincția noastră, sau tocmai din pricina ei. Suntem neputincioși să ne comunicăm conținutul misterului propriu unul altuia prin cuvinte, deși ele ne sunt mijloacele de comunicare a lui ca fapt. Ne susținem viața prin comunicare reciprocă și totuși rămânem conținuturi de mistere incomunicabile. Ne susținem viața continuu prin comunicarea continuă ca mistere, prin faptul că nu ne epuizăm în ceea ce ne comunicăm. Aceasta ne ține mereu vie dorința de a primi tot mai mult din altul, prin comunicarea lui. Ne simțim de o ființă, dar persoane deosebite, inconfundabile. Trăim în comun aceeași ființă, dar în mod deosebit. Și nu o putem epuiza în comunicare nici ca ființă comună, nici ca ființă trăită de fiecare în alt mod, ca persoană inconfundabilă. Celălalt îmi rămâne, chiar prin voința lui de a mi se comunica tot mai mult, un zid peste care nu pot trece. Aceasta arată că nu eu am produs persoana altuia și nici ea nu s-a produs pe sine, și deci, nici nu ne putem desființa în ceea ce avem fiecare deosebit de trup. Nici părinții nu produc persoana copilului și nici nu o pot face, prin educație, întrutotul ca a lor. Fiecare persoană ce vine pe lume e unică, fără voia ei și a altora. Aceasta arată că fiecare persoană e adusă la existență de un suprem Cauzator de persoane, ca mistere, având în sine ca mister suprem virtualitățile persoanelor unice. „Nașterea“ din părinți se adaugă la „facerea“ lui Dumnezeu. De aceea, nu pot trece peste acest produs al „facerii“ Lui.

Heribert Mühlen a scos din faptul neputinței de a trece peste persoana celuilalt argumentul personologic al existenței lui Dumnezeu și a văzut în neputința de a pătrunde în acela, „sfîntenia“ lui, căci a văzut în aceasta transparența lui Dumnezeu prin ea. Facem experiența lui Dumnezeu în întâlnirea cu altă persoană. Trăim în altul atât limita noastră și deci neprovenirea persoanei lui de la noi, cât și deschiderea unui orizont dincolo de persoana lui, limitată și ea. Cu cât îl trăim mai intim pe altul ca mister, dar ca mister dependent, cu atât îl trăim mai mult pe Dumnezeu și invers. Trăim în aceasta o nouă trebuință de transcendere nesfârșită.

„Referirea concretă la oricare altă persoană revelează și face posibilă referirea apriorică la ceea ce e mai înalt și, de aceea, pentru creștini, referirea la orice altă persoană este referirea la ceva antepenultim; punctul final al referirii lor este Dumnezeu Însuși, prin Care avem harul și nădejdea, care sunt deja prezente în dragoste“. „Posibilitatea trăită a dezmărginirii co-experiată totdeauna în întâlnirea personală, depășește infinit limitarea reciprocă experiată în fascinația prin altă persoană“⁷.

Chiar în misterul ineputabil și, în același timp, nedeplin satisfăcător pentru mine, al altuia, Îl trăiesc pe Dumnezeu Care, pe de o parte îl susține pe acela, pe de alta, îl depășește. Iar misterul altuia nu-l pot face să se evaporeze prin nici o apropiere a mea de el. Cu cât mă apropii mai mult de o persoană prin iubire, cu atât sunt mai uimit și mai copleșit de misterul lui. De altfel, aceasta se întâmplă și cu misterul meu. Cu cât mă aprofundez mai mult în meditația la mine, cu atât îmi devine mai de neînțeles. Cu cât mă trăiesc mai profund, cu atât îmi dau mai mult seama de neputința de a mă cuprinde, de a mă înțelege. Și totuși, nu mă pot mulțumi nici cu mine, nici cu celălalt, cu cât ne apropiem mai mult, cu atât ne cerem mai mult după depășirea noastră, ca să găsim pe Dumnezeu și invers. Cu cât ne pătrundem mai mult, ne pătrundem de neputința de a gândi și vorbi în mod adecvat despre Dumnezeu, deși Îl simțim mai mult în această apropiere a noastră. Cu cât ne vedem mai mult ca limitați, cu atât ne simțim mai mult ca destinați unirii cu Absolutul personal.

Celălalt îmi este și graniță, dar și sân care mă primește și peste care nu pot trece fără să mă păgubesc și pe mine însumi. Numai prin aceea mă transcend pe mine, ies din păruta infinitate a mea, care e mai degrabă o închisoare, că sunt primit într-o altă adevărată realitate, pe care nu mi-o pot anexa în realitatea altuia. Realitatea adevărată a lui o trăiesc chiar în faptul că am nevoie să fiu primit de el, ca să mă transcend. Nu pot intra în hotarul ființei lui fără voia lui. Iar o dată ce mi se deschide, îl descopăr ca pe o altă infinitate pe lângă cea a mea. Sau abia prin ea mi se deschide și infinitatea mea ca infinitate vie, sau mi-o trăiesc comunicând-o altuia. Dacă nu e altcineva care mi se deschide, rămân în păruta infinitate a sărăciei mele. Însă când e o deschidere reciprocă adevărată, ne transcendem împreună spre Infinitul absolut, trăindu-ne, pe de o parte, fiecare și în mod reciproc insuficiența existenței, pe de alta, transparența spre Infinitul absolut. În acest sens, cei ajunși „în sânul lui Avraam” trăiesc în el sau prin el în sânul lui Dumnezeu.

Și dacă omul ca persoană nu se poate realiza cu adevărat decât fiind primit de o altă persoană, el nu se poate realiza în mod total satisfăcător, decât dacă Absolutul spre care tinde e și El o Persoană care-l primește, fiindu-i totodată o supremă graniță, care nu e o simplă, mărunță, extindere proprie.

Pe de altă parte, chiar în sine însuși, Absolutul ca Persoană desăvârșită realizată trebuie să fie nu numai o Persoană care se extinde, ci una care e primită de altă Persoană. În felul acesta, înțelegem cum Comuniunea interpersonală, sau Sfânta Treime, e forma supremă a existenței. Numai în Ea, sau prin Ea, se trăiește adevărata infinitate. Un dumnezeu care n-ar fi o Persoană ce se dăruiește și e primită din veci de altă Persoană, ar fi dumnezeul unei părute infinități. Infinitatea e în persoană. Mai precis, e trăită de persoane în comun.

h) Importanța eternă a fiecărei persoane în unicitatea, dar și în comunicarea specifică adusă de ea celorlalte și de celelalte ei, se arată prin faptul că fiecare persoană cunoscută odată ne rămâne de neuitat; și anume

în măsura în care am realizat oarecare comunicare personală cu ea. Dacă ar fi toate la fel, n-ar putea rămâne neuitate. Fiecare pune o pecete vie a ei pe viața spirituală a celei cu care a comunicat. În aceasta se arată valoarea veșnică imprimată fiecăreia de Dumnezeu. Nu o uităm noi, pentru că e o existență vie, unică, și a pătruns în noi prin comunicarea unică, cum nu sunt unice și nu pătrund în noi spiritual plantele și animalele, decât ca specii inconștiente, nu ca persoane unice.

Unicitatea și imprimarea de neuitat a oricărei persoane în mine se poate arăta și în neputința de a uita răul ce mi l-a făcut, când nu sunt în stare să trec de la acest rău la taina pozitivă, plină de bogății nesfârșite a ei, care copleșesc un act rău pe care mi l-a făcut vreodată. Dar aceasta îmi tulbură și vederea îndreptată spre mine și mă ține într-o dușmănie care este una cu superficialitatea. L-am coborât și pe el și pe mine la treapta de ființă nespirtuală. Aceasta mă izolează de toți, dar mă ține în același timp legat, prin reaua amintire și prin neiubirea continuă, într-o legătură chinuitoare cu ei. De aceea, e atât de necesar să dăm iertare celor ce ne-au făcut rău, precum e necesar să primim iertare de la cei cărora le-am făcut vreun rău, sau nu le-am făcut binele datorat. Căci și aceasta împiedică comunicarea altora cu noi și a noastră cu ei. Acest lucru e necesar ca să scăpăm de amintirea chinuitoare a altor persoane și să restabilim pe veci comunicarea între noi și ele, ca unii ce ne-am îmbunătățit și deschis.

i) O altă unire de contrast, care caracterizează persoana umană, este caracterul trecător și importanța veșnică a momentelor trăite și a faptelor săvârșite. Prin aceasta chiar persoana umană se arată, pe de o parte, temporală, pe de alta, destinată eternității. Sau persoana ridică prin ea însăși chiar timpul în planul neuitat al veșniciei, nu întrucât rămâne mereu succesiune de clipe, ci întrucât tot ce s-a trăit din clipele trecătoare de o persoană se imprimă pentru veci în ea, ca într-un ecran unic, care se reflectă ca atare și în persoanele cu care se află în legătură. Aceasta face ca veșnicia fiecăreia să aibă un conținut deosebit, întrucât fiecare s-a imprimat în timp, pentru veci, de alte gânduri, simțiri, fapte trecătoare, relații. Dar veșnicia fiecăreia se reflectă în veșnicia celorlalte persoane cu care a fost în legătură, putându-le influența în bine sau în rău. O eternitate fără o conștiință personală distinctă, imprimată altfel de timpul ei și purtătoare a ei și în comuniune cu alte conștiințe personale este de neînțeles. Eu mă voi bucura etern și voi bucura și pe alții de cele bune, făcute în timpul altora, pentru că mi le-am făcut și mie, sau voi fi chinuit etern de cele rele făcute în timp altora, pentru că s-au imprimat și în mine și în alții. Toate acestea reprezintă relații prelungite cu alții în eternitate. Dar iertarea e ca o apă recreatoare, din care se nasc la viață nouă cei ce și-au greșit. Iar cele bune făcute altora și iertarea acordată lor le-am datorat faptului că i-am văzut pătrunși de mine și arătați deci mie în taina lor și în realitatea existenței lor de Dumnezeu. Mă voi bucura deci, de cele bune făcute în timp, ca de cele prin care am adâncit relația mea cu ei și cu Dumnezeu, care se prelungește într-o bucurie veșnică.

j) În general, omul este o unitate a contrastelor prin faptul că e creatură, dar totodată chip dinamic al Creatorului. Prin aceasta, tinde spre tot mai mare transparență și lucrare a lui prin sine. El se știe în extremă dependență de El ca și creatură dar, în același timp, capabil să cugete și să lucreze liber ca un subiect și să tindă spre o legătură tot mai strânsă cu Subiectul suprem, ca să se unească tot mai mult cu El și să-l vadă în toate tot mai transparent, fără să se confunde cu El, ci rămânând ceea ce este. Mișcarea spre Absolut îl menține, pe de o parte, prin ea însăși, ca mister în calitatea de chip al Absolutului, pe de alta, prin penetrarea lui tot mai mare de El. Acestui caracter dinamic al chipului, Părinții i-au spus *asemănare*. Căci prin ea se umple, pe de altă parte, tot mai mult de bunătatea generoasă a Lui.

Această înțelegere a chipului, ca unitatea cea mai cuprinzătoare a contrastelor, Sfântul Grigorie de Nyssa o exprimă prin prezentarea chipului, ca totalitatea bunătăților într-un grad mărginit și într-o existență creată, dar ca atare, și cu posibilitatea de schimbare, spre deosebire de Dumnezeu Care, le are pe toate ca Cel necreat și în măsură infinită și fără schimbare: „Deci chipul purtând în toate pecetea frumuseții prototipice, dacă n-ar avea vreo deosebire în ceva, n-ar mai fi chip, ci ar arăta în toate același cu Acela, adică având în toate identitatea. Ce deosebire vedem, deci, între el și Dumnezeu și ce referire are chipul la Dumnezeu? Aceea că unul este necreat, iar celălalt creat. Iar deosebirea acestor însușiri are ca urmare alte însușiri deosebite. Astfel se recunoaște că firea necreată e numaidecât și neschimbată și pururea la fel, iar cea creată e cu neputință să fie fără schimbare.”

Dar binele, tot după Sf. Grigorie de Nyssa, nu se poate opri la nici o limită. Omul tinde mereu spre vârful divin, dar nu poate ajunge niciodată acolo. Dar în aceasta este și un pericol. Căci omul se poate lăsa ispitit să se considere dumnezeu sau să creadă că poate ajunge la treapta de dumnezeu prin sine însuși.

1) Însă, în calitatea de chip dinamic al lui Dumnezeu și deci în năzuința de a se ridica tot mai sus, spre modelul necreat și neschimbat, e dată, ca o altă formă a unității contrastelor, libertatea și responsabilitatea lui. Omul e dat lui însuși prin creație, dar e dat nu ca să rămână unde este, ci ca să se ridice, pe de o parte, prin efortul lui, pe de alta, prin ajutorul lui Dumnezeu într-un urcuș continuu spre Prototip. Iar aceasta o poate face numai prin unirea libertății cu responsabilitatea. Numai prin unirea ambelor, poate înainta tot mai mult spre Dumnezeu, al Căruia chip este; spre Dumnezeu Care este binele desăvârșit, dar Care este și El liber. Pe de o parte, Dumnezeu e binele neschimbat pentru că e nelimitat, pe de altă parte, binele nu poate fi impus cu sila și cucerit prin efort. De aceea, într-un anumit sens, în Dumnezeu, binele coincide cu libertatea desăvârșită. Dar față de cine e bun Dumnezeu? Creștinismul are la această întrebare un răspuns: e bun Tatăl față de Fiul și invers. Și Se bucură fiecare de bunătatea celuilalt și o arată celuilalt împreună cu Duhul Sfânt. În Dumnezeu totul e bunătate. El e bunătatea desăvârșită din veci. Și un bine desăvârșit nu poate slăbi, deci nu e supus schimbării. Dar în El e și libertatea deplină. Omul nefiind în binele desăvârșit, neschimbat, ci fiind chemat să urce continuu în el, are o

libertate care se poate hotărî și împotriva binelui. Dar aceasta nu e o libertate superioară, ci una care este în creștere, prin exercitarea ei în bine. Omul e creat liber, dar îi este dată și puterea de a se face prin el însuși tot mai liber, sau tot mai neliber, dar păstrând părerea că e liber, adică de a se folosi în mod schimbător sau de a nu se folosi de libertatea lui. Libertatea e pentru el o putere pe care o poate păstra și dezvolta, dar o poate și lăsa să slăbească, lăsându-se stăpânit de poftele unilaterale ale componentelor sale inferioare. Omul e liber, dar își promovează adevărata libertate numai întărind ființa sa ca unitate omnilaterală a componentelor sale contrastante în Dumnezeu, de la Care provin toate. Nepromovând-o pe aceasta, dă drumul răului.

Libertatea ține de persoană, iar persoana umană e unitatea compusă a tuturor contrastelor, care leagă pe Dumnezeu cu toată creația Lui. Dând drumul răului, slăbește persoana.

Prin libertate, omul e chemat să înalțe tot mai mult ființa sa integrală în Dumnezeu. Astfel, libertatea ține de însăși natura umană, creată, susținută și atrasă de natura divină, cum au arătat Sf. Maxim Mărturisitorul și hotărârile Sinodului VI ecumenic.

În libertate stă demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Libertatea îl face pe om o ființă părtașă în mod deosebit la Dumnezeu ca Absolut. Omul vrea să fie prin sine însuși ca și Dumnezeu. Însă Absolutul ontologic e numai unul: Dumnezeu. Omul e făcut să tindă și să se unească cu acest Absolut. Numai așa poate fi tot mai părtaș la Absolut și libertate. Dar în pornirea lui spre Absolut, spre existența prin sine, omul, poate vedea Absolutul și în sine sau în lume. Dar aceasta e un fals absolut, pe care nu-l hrănește cu viață.

În general, toate intercondiționările componentelor amintite îl arată pe om ca o unitate ipostatică sau personală a componentelor diferențiate până la cea mai mare extremitate între ele. Nici unirea nu e împiedicată de ele, nici deosebirea între ele nu e desființată de unitate (*Despre cele două voințe ale lui Hristos Cel Unul, Dumnezeul nostru*, PG, 91, 201).

Dacă omul dezvoltă calitatea de unitate contrastantă omnilaterală a sa, ca persoană cu apartenența sa la natura umană comună, el poate progresa într-o tot mai mare unire cu toți, fără să se confunde cu ei, câștigând de la fiecare ceea ce le este propriu. Dacă, dimpotrivă, dă atenție numai la ceea ce îl deosebește de alții, înaintează într-un individualism separatist care merge până la luptă cu ceilalți și-l sărăcește la extrem. Dar și dacă dă atenție numai ființei comune, poate ajunge la un dispreț al persoanelor ca atare, încurajându-se să omoare milioane de oameni, cu mângâierea că rămâne specia, socotită greșit că e întărită în această calitate de o gândire comună, abstractă, impersonală și schematică.

Dar oamenii nu se simt bine nici când se reprimă caracterul lor de persoane distincte, care se pot îmbogăți unele prin altele, în favoarea speciei, nici când se luptă unii împotriva altora în mod individualist.

În calitatea omului de unitate a tuturor componentelor contrastante este dată, pe de o parte, necesitatea de a le menține pe toate într-un anumit

echilibru, pe de alta, trebuința de a ridica acest echilibru la trepte tot mai înalte, prin transfigurarea tuturor în unirea cu Dumnezeu. Prin unitatea între toate laturile acestei sinteze, omul are în el setea apropierii de Absolut și destinația de a le împăca pe toate în Dumnezeu. Iar dacă nu satisface această sete, laturile care îl leagă pe om de lume prin trup, ajung să se impună în mod exclusiv, sărăcindu-l și chinuindu-l.

În cazul dintâi, componentele omului se integrează tot mai mult în unitatea lor, prin străbaterea aspectelor înrudite cu Dumnezeu de către El; în cazul al doilea, componentele înrudite cu lumea tind să se afirme singure, slăbind sinteza umană și făcându-l pe om trup opac, legat de o lume opacă și o ființă sărăcită spiritual. Ele iau, în acest caz, un caracter de contrarii sau de antiteze contradictorii, în loc de a fi recunoscute ca laturile întregitoare ale universului creat de Dumnezeu, concentrate în om și menite să fie tot mai penetrate prin om de Dumnezeu.

Toate dramele omului și ale istoriei vin din neluarea în seamă de către oameni a calității lor de unități ale tuturor componentelor și din faptul că, în această unitate, nu se pot menține decât printr-o întărire continuă a unității lor, în calitatea de componente ale sintezei ființei lor. Unitatea în om și unitatea frățească între oameni nu se poate menține și întări, decât prin înălțarea continuă a calității lor de componente ale întregului uman, legat de Dumnezeu, spre Dumnezeu.

În loc de a se vedea progresul în această înălțare continuă a echilibrului între componentele contrastante, el s-a văzut de cele mai multe ori depinzând de lupta dintre ele. S-a tins, astfel, când spre o extremă, când spre alta și lupta dintre ele a însemnat de fapt o luptă între oameni, care țineau la una sau la alta și voiau să impună exclusiv punctul lor de vedere tuturor.

Omenirea nu se poate înălța la calitatea ei decât printr-o transcendere continuă spre Absolutul personal, de la care vin și în care sunt chemate să se adune toate contrastele care constituie ființa umană și creația. Transcenderea spre Absolutul personal îl duce pe om la o tot mai mare înălțime spirituală și, împreună cu aceasta, la o tot mai deplină pace și unitate a sa și la o tot mai frățească pace și unitate între el și semenii săi. Căci pe măsură ce se practică, ea îl face pe Dumnezeu tot mai transparent și mai eficient în creație și, prin aceasta, îl unifică pe om și pe om cu semenii lui în El, ca Izvor creator al tuturor.

Transcenderea de sine a fiecăruia e singura care poate duce la oprirea luptei între oameni. Dar ea e împreună cu crucea înfrânării.

Numai prin această transcendere, omul se înalță tot mai mult în calitatea de om adevărat, penetrând contrastele inferioare prin cele superioare, făcând să strălucească și în cele dintâi lumina unificatoare a Absolutului. Transcenderea fără sfârșit e ținta spre care e chemat omul, e cerința interioară esențială a lui. Ea îl face tot mai unitar, dar îl menține în același timp, multiplu și îl face tot mai bogat. Prin har și efort, el se înalță tot mai sus, spre omul adevărat, și tot mai frumos. Căci acestea fac în om, ca într-un chip și ca într-o oglindă tot mai clară, tot mai transparentă, frumusețea Prototipului. Creatul uman se face prin spirit tot mai mult transparent al

Necreatului, iar trupul tot mai mult transparent al spiritului, în loc să se facă acoperământ întunecat și opac al spiritului și al lui Dumnezeu, ca și contrar spiritului și lui Dumnezeu. Contrastele inferioare se fac tot mai mult medii și organe ale celor superioare, nu antiteze ale lor.

Efortul acesta de transcendere îl descrie un poet, opunând transcenderea satisfacțiilor ușoare și sterpe aflate la îndemână:

*„Săgețile voastre s-au oprit pe aproape,
A mea zbârnâind peste munți și hârtoape
s-a ridicat prin noroaie și mărăcini,
Iar voi nunteați printre vecini.
Prin smârcuri, prin sterpeciuni am umblat
balauri să tai, cu zmei să mă bat,
să mă apropiu de neumblatul țărâm
din drum să întorc ape și stânci să sfărâm“⁸.*

Fiind adevăratul om, Făt-Frumosul basmelor românești, care se transcende continuu, era o frumusețe fermecătoare, plină de armonia tuturor darurilor, fiind mai tare și mai frumos ca zmeii uriași, hâzi și unilaterali.

Ca o astfel de transcendere continuă trebuie înțeleasă mișcarea neîncetată a omului creat spre Dumnezeu de care vorbește Sf. Maxim Mărturisitorul în opera sa „*Ambigua*“ (cap. VII).

Dar pentru a aprecia și mai mult importanța efortului cerut omului, pentru înaintarea sa în unitatea componentelor sale și în unitatea cu Absolutul personal, care e totodată Absolutul comuniunii, și cu toți și cu toate în sânul Lui, e necesar să învingem falsa unitate a contrariilor, care trebuie depășită, ca una care promovează mai mult lupta decât unitatea.

Această unitate arată în ea niște contrarii ireconciliabile prin fire: viață și moarte, bine și rău, adevăr și minciună. Acestea își pun pecetea lor contradictorie și pe componentele menite să se armonizeze în om, producând lupta trupului împotriva sufletului, lupta eului propriu împotriva celorlalți, afirmarea existenței legate de lume, împotriva lui Dumnezeu.

Dar cum poate fi învinsă lupta dintre acestea, cum pot fi aduse la armonie, eliminându-se moartea contrară vieții, minciuna ca mascare prin cuvânt a răului, lupta componentelor inferioare împotriva adevărului unității tuturor, eliminându-se prin aceasta în general răul?

Ridicarea umanului din această stare de luptă între componentele lui devenite contrarii s-a realizat de Dumnezeu Cuvântul însuși, Care a și creat pe om ca unitate armonioasă, nu ca unitate în continuă tendință de sfâșiere.

Moartea a fost învinsă în el de viața adevărată, întrucât a fost demascată pretenția mincinoasă a ceea ce duce spre ea, ca ducând spre viață. Căci moartea și-a luat puterea din slăbirea spiritului, omul închizându-se în plăcerile trupesti trecătoare, cu iluzia că acestea reprezintă viața. Lupta între egoisme a fost învinsă, demascându-se ca un rău, prin jertfa lui Hristos, din dragoste pentru oameni. Împotrivirea față de Dumnezeu a fost învinsă, demascându-se și ea ca alipire a omului la ceea ce e trecător și ca închidere

față de izvorul vieții, față de izvorul dragostei infinite, care e Dumnezeu iubirii sau al Treimii. Timpul a fost conciliat în Hristos cu eternitatea, setea omului după eternitate aflându-și împlinirea în învierea lui Hristos, în temeiul întăririi spiritului prin iubirea de Dumnezeu și de oameni dusă până la moarte, sau până la nesocotirea totală a plăcerilor trupești egoiste și trecătoare.

Astfel, toate s-au împăcat, în Hristos și prin Hristos, înlăturându-se lupta dintre ele, demascându-se și biruindu-se răul ca rău, minciuna ca minciună, înlăturându-se falsa justificare a morții (sau a plăcerilor trecătoare egoiste ce duc la moarte), ca viață.

Trupul își recapătă viața prin puterea spiritului, armonia cu semenii și cu natura din puterea dragostei de Dumnezeu și de oameni, din neînăbușirea setei după dragostea infinită, după bucuria eternă de comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii.

În general, lupta, răul, minciuna se învinge prin depășirea concepției că tot ce există e bun, pentru că vine din unica esență, contradictorie în ea însăși, în baza unor legi de neînvins. Unde nu e decât această esență nu e posibilă nici libertatea adevărată, nici transcenderea adevărată. Acolo, setei omului de continuă depășire a strictei legități, care închide totul în ceea ce ne înconjoară, nu i se acordă atenția cuvenită.

CAPITOLUL II

NEMURIREA OMULUI IMPLICATĂ ÎN MIȘCAREA NESFÂRȘITĂ SPRE SINE ȘI ÎN RELAȚIILE SALE

1. Omul, conștiință de sine în mișcarea de transcendere nesfârșită spre misterul său și spre Cel absolut de Care depinde

Omul este existența care își pune întrebarea fundamentală: ce sunt? Dar ca să-și pună această întrebare, trebuie să știe de sine. Astfel, omul este un eu care știe mereu de sine, dar care-și pune mereu întrebarea: ce sunt? El e însoțit mereu de o lumină care iese din sine, dar de o lumină care e proiectată în același timp spre sine și caută să știe din ce în ce mai bine ce este sinele propriu. El își spune, sieși *eu*, iar celui cu care vorbește îi spune *tu* și celui despre care vorbește sau gândește îi spune *el*, adică se folosește de pro-nume, în neputința de a se preciza, pe sine sau pe altul, printr-un nume adecvat, ce este. „Numele“ ce se dă fiecărui om nu e nici el un nume care-l caracterizează cu adevărat, ci unul care-l distinge pe fiecare om de alții. Totuși, spunând *eu*, omul exprimă realitatea cea mai pasionantă pentru sine. Spunând *eu*, exprimă sinele său conștient și activ, ca realitatea cea mai imediată. Nu știe ce este acest *eu*, dar îl trăiește continuu la maximum. Prin *eu*, mă trăiesc în mod conștient pe mine și trăiesc toate în legătură cu mine. A doua realitate pasionantă și legată de cea imediată a eului ești *tu*. *Tu* mă verifici, mă întărești în existență. Prin tine verific ceea ce cunosc și trăiesc și ești un al doilea conținut de trăire imediată. *Tu* mă și faci să sufăr și mă rănești, după eul propriu, cel mai mult. Dar mă și vindeci. Iar *el* este cel ce a fost sau va fi în rolul de *tu*, lucrând în mine sau pregătindu-mi trăirea ce mi-o produci *tu*. Ca eu sunt subiect și primul obiect al cunoașterii, și toate le cunosc prin mine, legate de mine. Iar pe tine te cunosc ca pe cel ce te știi pe tine și toate în legătură cu mine sau prin tine. Dar numai prin eul meu te cunosc. Mă cunosc și pe mine ca centru și știu că te cunoști pe tine ca centru. Numai în depășirea proprie ne completăm cunoașterea.

Știrea continuă de sine ca eu a omului e, în același timp, o preocupare practică continuă de sine; se apreciază, se privește cu nemulțumire, se judecă, se bucură, regretă anumite lucruri și stări ale sale, se îndeamnă la anumite cuvinte, fapte, atitudini, planuri și se oprește, de la altele, ca centrul tuturor acestora. Pe toate le referă la sine. Dar prin toate acestea e legat de alte persoane și de lucrurile din afară. Omul, mai ales, vrea să se facă pe sine cum dorește, sau cum crede că trebuie să fie. El știe de sine și se vrea pe sine, dar nu se cunoaște în întregime; și se vede că este într-un fel, dar vrea să dezvolte acest

fel al lui de a fi, sau să se schimbe. Eul se mișcă și se schimbă continuu, rămânând totuși identic.

Dar în toate aceste preocupări de sine are ca temelie știrea de sine și ca motiv întrebarea despre ce este și ce trebuie să devină. Aceasta înseamnă că știrea de sine nu este și o cunoaștere satisfăcătoare a sa și constatarea, în parte, a ceea ce este, nu înseamnă și o mulțumire cu ceea ce este. Mai ales, în persoanele mai reflexive, nemulțumirea cu ceea ce știu de ele și cu ceea ce văd că sunt, e produsă de o insuficiență pe care și-o cunosc, dar aceasta impune și o întrebare continuă cu scopul de a se cunoaște mai bine și de a se apropia de ceea ce cunosc din ele; dar aceasta impune și o întrebare continuă, în scopul de a se cunoaște mai bine și de a se apropia de ceea ce cred că trebuie să fie. Astfel, omul se întreabă continuu, teoretic și practic, despre sine, dar nu poate răspunde niciodată deplin satisfăcător. Dar tocmai prin întrebarea continuă despre sine și prin răspunsurile nesatisfăcătoare, se transcende mereu pe sine. Se transcende în sensul că el caută o împlinire și un răspuns dincolo de sine, neaflând de sine răspunsul deplin. În întrebarea despre sine se include și întrebarea despre o supremă existență, de care-și dă seama că depinde.

În ceea ce am spus se arată o caracteristică specială a persoanei umane. Numai omul se întreabă și numai el nu poate răspunde niciodată exhaustiv. Însă a ști de sine, dar a și întreba de sine, e un lucru extrem de important. Animalul nu-și poate pune întrebări despre sine, pentru că nu știe, în general, de sine. Apoi, chiar în a nu putea răspunde niciodată satisfăcător la întrebarea ce este, se arată că omul e mai mult decât tot ce se poate defini, că niciodată nu se poate cuprinde, oricâte răspunsuri noi și caracterizări și-ar da despre sine. Își manifestă în aceasta conștiința incomprehensibilității sale. Dar el se știe că depinde de ceva care depășește cuprinderea sa. Prin aceasta își adaugă conștiința că are ființa sa în dependența de un infinit deosebit de sine, mai presus de cuprinderea sa, care imprimă și existenței umane o incomprehensibilitate.

S-a spus de aceea că persoana umană este un mister; este apofatică sau inexprimabilă în sens propriu.

Dar e un mister care știe de existența sa ca mister și care e capabil să întrebe despre sine. Ba chiar trebuie să întrebe despre sine. Fiind conștient că e un mister, omul e în același timp conștient că poate progresa și trebuie să progreseze în cunoașterea misterului său. Dar, totodată, are conștiința că niciodată nu va ajunge la capătul misterului său, dându-și seama că rădăcinile ființei sale sunt susținute de un Infinit, cu care e legat și de care depinde. El e o lumină care luminează din întuneric. Socrate a formulat sentința: „Știu că nu știu nimic“. E o sentință care se referă în primul rând la om, sau și-o spune omul despre sine însuși. Dar chiar negația lui Socrate are și ceva pozitiv în ea: *omul știe că nu știe nimic*. Animalul nu știe de aceasta. La aceasta se mai poate adăuga: omul este un sine sau un eu care se întreabă mereu despre sine, care e nemulțumit că nu știe destul despre sine, sau că nu se poate defini. El nu poate răspunde niciodată deplin satisfăcător întrebărilor sale, dar trebuie totuși să și le pună mereu. Faptul că nu încetează de a se întreba mereu despre sine arată că el știe că este un sine propriu-zis, care se întreabă mereu despre sine și care prinde totuși câte ceva despre sine și speră să prindă mereu altceva și altceva, dar

niciodată nu se va mulțumi cu ceea ce va răspunde sau totdeauna va spune, după răspunsurile sale, că rămâne mai departe nemulțumit și că va continua să întrebe. Prin aceasta știe totdeauna că e mai mult decât știe și vede din sine. Știe că *este* și acest *este* e un mister care depășește orice reușește să știe despre sine. E un mister trăit în mod conștient. Știe că e un subiect care știe ceva, că e deci persoană.

Chiar în conștiința omului de a ști că nu se poate defini, se arată că el trăiește ca o existență mai adâncă decât se poate cuprinde. Într-un fel, omul știe despre sine mai mult decât poate cuprinde. Chiar trăirea sa conștientă ca mister îi lărgeste conștiința sa despre sine. El se cunoaște și în același timp nu se cunoaște. Despre el se poate spune ceea ce spune Dionisie Areopagitul despre Dumnezeu, că negația e tot așa de adevărată ca și afirmația. Eu îmi sunt cunoscut mie însumi și prin faptul că mă știu mai presus de cunoaștere, pentru că port în mine pecetea lui Dumnezeu, Care îmi e și cunoscut și necunoscut. Chiar întunericul sau misterul propriu îmi este totodată o lumină; și lumina e întuneric sau îl luminează ca mister. Nereușita continuă de a epuiza prin cunoaștere misterul propriu îl mână pe om la o transcendere eternă, care e totodată o îmbogățire eternă a vieții și a cunoașterii sale. Chiar aceasta îi dă perspectiva nemuririi sale.

Astfel, omul e, pe de o parte, un mister, pe de alta, are în conștiința și experiența de sine o lumină proiectată neîntrerupt din sine, spre sine și spre misterul suprem de care știe că depinde. Conștiința de sine îl însoțește neîncetat, ca o conștiință ce vrea să știe tot mai mult despre sine. Numai în somn, ea nu funcționează. În același timp, prin conștiința de sine, omul nu știe nimic de sine, sau nu știe numai că este, ci prin ea se știe că este deosebit de toți și de toate. Căci vede în jurul său și alte persoane și o lume de lucruri cu care e în legătură necesară. El poate face deci deosebiri între mistere, fiind și legat de ele. El le sesizează și ca alte mistere, prin cunoaștere insuficient definitorie.

Prin conștiința de sine, omul se examinează adeseori pe sine, în trăsăturile sale distinctive, care-l deosebesc de alții, dar niciodată nu ajunge să înțeleagă ce este el, deși trăiește ca deosebit de alții. Știe că este și că este distinct de toate, dar nu știe exhaustiv ce este și tot ceea ce îl deosebește de alții. Dacă ar fi numai trup material ar termina repede cu conștiința de sine. Conștiința și conștiința de sine îi sporește prin îmbogățirea continuă cu cunoștința lumii obiectelor și a celorlalți oameni, dar niciodată nu ajunge la o înțelegere deplină a sa și a tuturor lucrurilor și persoanelor. Sinea proprie rămâne mereu o taină insondabilă, ca și sinea altora și lumea întreagă, deși prin trăire și observare îi este și el și îi sunt și toți și toate într-un anumit grad și fel cunoscute. Cel mai necunoscut rămâne misterul de care depind toate, împreună cu sine, deși, pe de altă parte, știe de existența Lui prin judecată și printr-o anumită trăire a Lui, ca de Cel de care depind toate. Omul se îmbogățește nu numai prin ceea ce îi comunică alții, ci și prin lumea obiectelor, datorită faptului că prin conștiința de sine și prin conștiința despre ele se vede mai înalt decât ele, dar și prin faptul că găsește chiar în materialitatea lor sensuri, care depășesc această materialitate și puterea sa și care îi pun întrebări: de unde sunt, cum se țin împreună, spre ce scop sunt? Și cum omul nu poate să nu se întrebe despre aceasta, lucrurile

lumii țin oarecum la el, sporind taina lui; el există în legătură cu ele, el trebuie să-și exercite funcția de lumină a lor, pentru a se lumina pe sine. Dar nu o poate face în mod suficient. El e lumina lor, nu are nevoie de ele ca să-și împlinească această funcție, precum și ele sunt făcute să contribuie la a-l face pe om, prin lumina proiectată de el asupra lor, dar și prin cea descoperită de el în ele, mai conștient de sine. Lumea e dependentă de el, dar nu în existența și în structurile ei; și el e dependent de ea, dar nu în existența lui, ci în necesitatea valorificării ei și a valorificării mai depline a sa. Deci amândouă sunt dependente una de alta în existența lor și în lumina ce și-o dau reciproc, dar și de un subiect superior și el lumii, dar și omului, creat de El în legătură cu lumea: în dependență între ele în scopul luminării și valorificării reciproce. Întrucât omul vede neputința lumii de a se valorifica prin ea deplin și neputința lui de a trece și el peste anumite limite în valorificarea ei, își dă seama că lumea nu e ultima realitate și nici el ultimul stăpân al ei, ci amândouă se transcend reciproc spre un subiect superior. Cuvântul suprem, care a creat lumea rațională ca obiect și pe om și pe semenii săi ca ființe raționale subiective, continuă să formeze la nesfârșit pe fiecare, prin cuvintele ce i le spune prin lume și prin semenii săi.

Dar, deși în dependență reciprocă în rostul valorificării lor, între om și lume este o ierarhie valorică. Omul deține poziția superioară față de lume prin conștiința prin care descoperă sensurile ei și prin libertatea lui de a o organiza în diferite moduri, deseori alternative. Lumea are ca scop pe om, dar nu prin ea, ci printr-un subiect care pune pe om ca subiect, care o folosește, deasupra ei.

Omul e o lumină prin care se luminează în primul rând pe sine, din sine, dar dându-și seama că nu din sine, în ultimă analiză. Se luminează pe sine, dar în legătură cu alte persoane și cu lumea; și ajutat de ele. Și am spus că se luminează pe sine și luminează în parte lumea, ca o lumină ce răsare din întunericul său luminos. Dar nu numai din întunericul luminos al lui, ci și din cel de care depinde și din toate cuvintele ce i le spune acela prin lume și prin semenii, sau din toată existența lor. Toate se luminează și toate rămân taine. Absolutul de care depind toate este lumina supremă și în același timp întunericul sau misterul suprem. Cel mai aproape de om e misterul sinei proprii. El o caracterizează și e esența ei. Dar omul deși știe de ea, nu ajunge la esența și temelia sa. Omul e identic cu sine și, în același timp, prin conștiința sinei sale de ea însăși, e susținută în el o anumită dualitate, mai ales că prin sinea sa vede și o temelie a sa deosebită de ea. De aci și numele de *conștiință*, care exprimă natura unei cunoașteri în care omul nu e singur, el nu poate ajunge niciodată la sentimentul unei totale singurătăți. Sau în singurătatea sa e chinuit de sinea sa ca de un altul; ea se cere după întâlnirea cu altul, sau știe că chiar dacă e despărțit de toți și de toate, undeva e Cineva deosebit de sine. În această conștiință a sa se reflectă faptul că în sinea sa este prezent Subiectul cel mai presus de ea. Sinea sa susține conștiința omului despre ea, dar ea se sustrage unei cunoașteri depline a ei. Omul e o existență singular-duală, care, pe de o parte, e lumină arătată, pe de alta, izvor de lumină de necuprins. Prin această dualitate se depășește pe sine. Căci își dă seama că sinea sa e izvor de lumină prin ceea ce este în ea, dincolo de ea. Sinea omului susține mereu interesul conștiinței lui față de ea. Ea se află într-un dialog, care nu e numai între ea și ea, ci un dialog

care se alimentează mereu din cineva mai presus de ea. Sinea sa nu se predă niciodată total conștiinței sale despre ea, ca dovadă că nu poate ieși din legătura cu taina celui mai presus de ea. Sinea cunoscătoare înaintează mereu în cunoașterea sa, dar nu ajunge niciodată să-și cuprindă temelia sa.

Dar sinea, ca realitate niciodată epuizabilă în cunoaștere, e un izvor de îmbogățire pentru o cunoaștere fără sfârșit. Iar aceasta arată pe om ca unit în sinea sa cu izvorul infinit al realității și al luminii, cu Dumnezeu, viața fără de sfârșit, izvor inepuizabil de îmbogățire spirituală și cunoaștere. În această legătură cu Dumnezeu Cel infinit în viață și în lumină stă misterul persoanei umane. Omul soarbe mereu din viața și lumina nesfârșită a lui Dumnezeu, chiar prin sinea sa, dar rămâne mereu departe de capătul deplinei vieți și lumini. El rămâne persoană distinctă, dar nedelegată de Dumnezeu, izvorul vieții și al luminii. El nu e Dumnezeu, dar e în comunicare cu Dumnezeu, și de aceea, nu e niciodată cunoscut deplin, căci prin aceasta ar trebui să cunoască pe Dumnezeu deplin. E un abis la al cărui fund nu se poate ajunge, pentru că acest abis închis în sine nu e abisul lui, ci e deschis abisului lui Dumnezeu ca loc în care omul e afundat. Eului îi apare, prin misterul eului cunoscător și cunoscut, un al Treilea suprem. Omul e și prin aceasta un chip al Treimii.

Sunt tot una eu, cel ce cunosc și cel cunoscut și totuși în acțiunea cunoașterii se ivește o anumită dualitate între eul cunoscător și eul cunoscut. Dacă aș fi numai un eu cunoscător, n-aș fi preocupat decât de lucrurile și de persoanele deosebite de mine. Omul n-ar avea o conștiință de sine. Deci n-ar fi nici cunoscător. Deci omul nu poate avea o viață spirituală decât prin această dedublare în eul cunoscător și eul cunoscut, din care ultimul e afundat în infinitul dumnezeiesc. Dacă n-ar fi această dedublare, omul nu s-ar deosebi de animale. Animalul e mișcat și el de trebuințele sale trupesti. Dar această mișcare nu e susținută de o conștiință de sine. E ceva analog proceselor din trupul omenesc, nesesizate de om prin conștiință.

În om are loc o „îndoire“ a sa spre sine. Ca eu cunoscător, omul se întoarce spre sine ca eu cunoscut. Se întoarce spre sine prin conștiința de sine. Se privește pe sine cu lumina conștiinței de sine. Primind lumina din această conștiință, o întoarcere spre sine. Și în cunoștința de sine e atâta lumină câtă primește din conștiința de sine. Dar totuși o vede răsărind dintr-un fond de mister, în care tinde să pătrundă. Și chiar dacă nu-l poate pătrunde, are altfel conștiința și cunoștința lui: prin trăirea lui. Sinea îi alimentează lumina cunoașterii ei, dar lumina aceasta îl face sinea numai în parte cunoscută. În măsura în care e mai cunoscută, îi revelează mai mult calitatea de mister.

Aceasta pentru că eul meu cunoscător nu se știe numai pe sine ca eu de cunoscut, ci și un adânc în care e afundat sau de care e străbătut. Căci eul de cunoscut se prezintă eului cunoscător nu numai ca eu de sine, ci mai mult decât atât. În această calitate se prezintă ca având în sine rezerve inepuizabile care-l depășesc. Prin aceasta, chiar eul cunoscător se știe pe sine primind lumină nu numai de la eul de cunoscut, ci și de la ceea ce e mai presus de el, ca licărind în el etern rezerve necunoscute, sau fiind într-o legătură intimă cu Dumnezeu.

Astfel, în trebuința de a se întreba mereu și de a-și da mereu alte răspunsuri, se arată că omul e însetat și de o infinitate de alt ordin. În însetarea de infinit în cunoștința de sine, omul știe o infinitate reală care nu e a sa. Chiar

răspunzându-și la întrebări nedeplin satisfăcător, el sporește nu numai în cunoașterea de sine, ci și în cunoașterea despre Dumnezeu și, astfel, se și depășește pe sine. De aceea, niciodată nu ajunge la sfârșitul întrebărilor și răspunsurilor sale și al cunoașterii sale, sau al setei sale de mai multă viață, care implică și o cunoaștere sau sete de Dumnezeu. Dar aceasta implică trebuința de a-și prelungi existența în veci. Căci nimic nu pasionează și nu bucură mai mult pe om decât cunoașterea a toate și unirea cu toate, care nu se poate realiza decât în cunoașterea și unirea cu Dumnezeu. Dacă niciodată nu-și satisface deplin setea cunoașterii și a unirii cu toate, niciodată nu va ajunge la capătul înțelegerii depline a existenței sale. Sf. Grigorie de Nyssa a vorbit de epectazele omului. Omul se întinde mereu de la ceea ce știe, de la bunătatea și bucuria atinsă la o cunoștință, la o bunătate și la o bucurie și mai înalte. Niciodată nu isprăvește a se cunoaște pe sine. În setea sa nesfârșită de a se cunoaște, de a se face mai bun și mai unit cu toate, e implicată setea după existența fără sfârșit și viața fără margini. A se opri undeva, la o margine, înseamnă a suferi pe urmă de o plictiseală de moarte.

Iar din faptul că omul niciodată nu ajunge să se cunoască și să se realizeze deplin, în comuniune cu toate, urmează concluzia firească a modestiei pe care trebuie să și-o mărturisească continuu. El e o ființă minunată în bogăția ei, dar mai ales în conștiința bogăției la care poate ajunge. Însă, în faptul că niciodată nu ajunge la deplina mulțumire cu ceea ce cunoaște și cu realizarea sa ca om din comuniunea cu ceilalți, se arată că bogăția aceasta nu e prin ei, ci e legată de un izvor deosebit și are nevoie de o existență eternă și de o comunicare cu Absolutul personal pentru a fi dobândită.

Omul e dotat cu facultățile sufletești, prin care poate avea setea de a cunoaște și de a răspunde acestei dorințe de a se cunoaște și de a cunoaște tot mai mult și de a realiza prin bunătate o tot mai adâncă și mai largă comuniune, care-l duce la comuniunea cu Absolutul personal. Adică e dotat cu o rațiune, sau, în general, cu puterea înțelegerii și cu pornirea de a fi bun și tot mai bun.

Chiar și numai în setea de a cunoaște se arată că e dotat cu rațiune și cu voință, spre a înainta în acest sens. Dacă n-ar fi dotat cu înțelegere, n-ar avea setea de a înțelege și voința de a cunoaște, de a se înțelege cu alții și de a se bucura de darurile ce i le pot comunica ei. Dacă n-ar fi dotat cu rațiune și cu voința de a cunoaște și de a se uni cu toți la nesfârșit, nu s-ar întreba la nesfârșit despre sine și despre misterul său. În însăși întrebarea continuă despre sine și despre misterul său, se arată dorința și voința de a cunoaște și de a se uni prin cunoaștere și bunătate cu toți, simțind că numai așa va ajunge să fie fericit.

Legat de această sete și de puțința de a se cunoaște și de a cunoaște tot mai mulți semeni și de a înainta la tot mai multă comuniune cu ei, este și faptul că persoana umană e, pe de o parte, mereu aceeași, pe de alta, mereu nouă. Dacă n-ar fi mereu aceeași, n-ar fi în ea setea și puțința înaintării la nesfârșit, voința de a fi mereu mai fericită în comuniune cu alții. Deși devine mereu nouă, ea se bucură de această noutate sau de o bogăție și înțelegere mereu nouă, pentru că rămâne mereu aceeași. Omul poate spune despre sine și despre legătura sa cu toți și cu toate alte și alte lucruri și vrea să se vadă ajuns la alte trepte ale binelui sau ale comuniunii iubitoare și cunoscătoare cu ei, pentru că rămâne mereu același. De aceea, niciodată nu se satură

de aceasta. Dimpotrivă, setea lui după aceasta a devenit tot mai mare, pe măsură ce înaintează mai mult în ea. Iar în această puțință și trebuință de a se întineri mereu prin comuniunea cu alții, dar rămânând același, se arată iarăși că ființa lui e însetată și destinată vesniciei. Mereu va astenta omul alte și alte manifestări de atenție din partea

2. Raportul între eu, tu și el și transparența Sfintei Treimi prin el

În mod direct și permanent, eu nu mă trăiesc decât pe mine. Eu adun în mine toată cunoștința de la tine, de la el și de la lume (care n-are o inițiativă în a mi-o comunica) și o comunic ție și lui. Totul trece prin mine. Ce nu vine în mine, nă știu. Ce nu aflu eu că se comunică, iarăși nu știu. Chiar dacă vin cunoștințele de la tine și de la el, dacă nu vin și de la mine, nu știu de ele. Chiar dacă le comunică semenii mei între ei, dacă nu știu eu de aceasta, e ca și când nu și le-ar comunica.

În acest sens, *eu* sunt centrul adunător și răspânditor de lumină. Iar dacă nu ești *tu* și *el*, nu pot aduna lumina, n-am cui s-o comunic și nu știu de adunarea și de răspunderea ei de către tine și de către el, adică de ceilalți. Dar tot eu știu că și tu și el, sau și alții sunt centre adunătoare și răspânditoare de lumină. Tot eu știu că și tu și el sunteți fiecare un eu, sau un centru adunător și răspânditor de lumină, ca și mine.

Dacă n-aș ști *eu* de tine și de el, n-aș avea de unde aduna lumina și cui o dăruie. Dar tu și el sunt centre pentru mine, mai ales pentru forța comunicantă și solicitantă ce-o au față de mine.

Cum se împacă această părută contradicție a centralității mele și a dependenței mele de centralitatea celorlalți? Cum se împacă faptul că numai prin mine știu totul, dar fără tine și el n-aș ști nimic sigur? Din faptul că *eu*, *tu* și *el* nu ne suntem simplu exteriori, ci într-un anumit sens *tu* și *el* sunt legați de inferioritatea mea și o condiționează, formând împreună un multiplu triunghi. Eu dețin poziția unui unghi fix, dar al unui unghi care nu e în afara legăturii cu celelalte două unghiuri. În modul cel mai direct, știu numai de mine, dar nu știu de mine fără ca, chiar prin știința mea, să știu și de tine și de el. Eu știu că nu mă realizez decât răspunzând solicitărilor conștiente ale lor și nevoii mele de a mă comunica lor.

Eu sunt peretele transparent și izvorâtor de lumină, avându-te în față pe tine și lateral pe el, cu alți pereți transparenți și izvorâtori de lumină și de solicitări. Fără tine și fără el, eu n-aș fi o curte vie și luminată. Eu știu de mine direct că trimit lumină spre tine și spre el și tot eu știu că tu trimiți lumina ta comunicantă și solicitantă spre mine și că amândoi trimitem lumina spre el și el spre noi. De tine știu numai prin mine, dar nu fără să aflu de la tine că te deschizi prin ascultare mie, că tu mi te comunică și că tu mă deschizi prin solicitare ție, și că eu am nevoie de tine și tu de mine. De peretele din față știu direct, pe când despre cel lateral știu prin faptul că îmi comunică tu, sau că mi s-a comunicat și mi se va putea comunica, ca și tu. Uneori locul peretelui din față rămâne ocupat, dar știu că el e locul ce poate fi ocupat de un perete lateral. În rolul acestui perete poate intra când unul când altul din pereții multipli laterali în calitate de *el*, în care caz *tu* ca perete din față, treci în rol de perete lateral.

Dacă n-aș fi decât eu și n-aș ști decât de mine, aș fi închis în singurătatea mea. Sau n-aș ști nimic de mine, nici de datoriile mele față de tine și de alții. Fiecare trăiește cu adevărat ca *eu* numai știind de *tu* și de *el*, numai știind că

se știu și ei ca *eu* cu atenția ascultătoare, solicitantă și comunicantă îndreptată spre sine, care e văzut de ei ca *tu* și *el*, sau cu această atenție îndreptată spre alții, în calitate de alți pereți sau ca celulele legate între ele, ale unui fagure de miere. Dacă n-ar fi cineva care să-mi spună: *te iubesc*, sau care să spună de mine prin altul: *îl iubesc*, sau *îți cer*, sau *îi cer* și *îți comunic* și *îi comunic* cutare lucru, nu m-aș mai simți un centru de viață pentru alții, ci în afara oricărei atenții. Eu mă știu ca centru pentru ei, dar îi știu și pe ei ca centru pentru mine. Dar eu trebuie să știu aceasta. Eu sunt centrul pentru ei, dar am nevoie de tine și de el, ca centre pentru mine, sau ca să constat că sunt recunoscut ca centru al lor, cum și ei, pe de altă parte, sunt centre ale atenției mele. Valoarea deplină a fiecăruia se susține prin recunoașterea fiecăruia de către ceilalți.

În raportul dintre eu, tu și el, se reflectă raportul Persoanelor Sfintei Treimi. Omul îl simte pe celălalt ca centru de putere și de autoritate solicitantă pentru sine dar, primul lucru, numai dacă acela e un focar iradiant de atenție și de iubire pentru sine. Nu în mine e puterea pentru mine, ci în altul. Dar în mine e puterea pentru altul. Vom vedea că această putere a altuia pentru mine stă în dăruirea lui pentru mine și puterea mea pentru altul în dăruirea mea pentru acela. „Cel ce voiește să fie între voi mai mare, să fie slujitorul vostru“ (*Matei XX, 27*). Dar trebuie să fie un izvor personal din care să iradieze cu adevărat o iubire și o dăruire atotgeneroasă și nețărmurită. Altfel, oamenii n-ar avea de unde lua puterea pentru această reciprocă iubire și dăruire. Ei simt că nu-și pot da unii altora toată puterea. Ei își pun unul în altul nădejdea, dar constată curând că nu-i poate veni unuia de la altul tot ceea ce îi trebuie. Aceasta arată doar că există un Altul de la care le vine tot ce nădăjduiesc, că au în fața lor un centru comunicant și solicitant suprem, pentru trebuința lor și a altora, nu a Lui.

Deci faptul de a fi tu și el pentru alții nu mă pune într-o situație inferioară față de cei ce se socotesc în relație cu mine eu, ci abia aceasta arată că eu sunt important pentru ei. Mă simt dependent de celălalt, dar îl simt în același timp având trebuință de relația cu mine. Dar eu nu-i pot da lui toată puterea, dacă aștept eu însumi putere de la el. Și nici el nu-mi poate da toată puterea ce-o aștept. Fiecăruia i se face transparent prin altul un Tu suprem de la Care poate nădăjdi cu adevărat toată puterea pentru sine și celălalt și Căruia trebuie să-i răspundă pentru sine și pentru alții cu toată ființa.

Omul se descurajează până la moarte în sfera relației cu alții. Suferă de o singurătate ucigătoare în a nu fi un tu și un el pentru alții, în a nu fi solicitat de ei. Dar se și dezamăgește neprimind de la aceia toată puterea pe care o așteaptă. Aceasta arată că în principiu numai fiind un tu pentru un Eu nelimitat în viață, în putere și în atenție pentru mine pot să am viața fără sfârșit, după care sunt însetat. Dacă trăiesc cu bucurie atenția altuia, care e tu sau el pentru mine, simt valoarea ce mi-o acoperă ei valoarea lor pentru mine. Dar aceasta e o valoare pe care n-o pot defini, căci nu pot defini ce e acest tu sau el pentru mine și ce sunt eu pentru ei. Deși nu ne cunoaștem unul pe altul până la capăt, totuși avem unul în altul un sprijin. E un sprijin cu atât mai mare cu cât suntem fiecare de necuprins. Dar ne simțim în același timp insuficiența reciprocă. Și aceasta ne face să cugetăm și să simțim că există un Eu cu adevărat infinit, în care avem toată nădejdea vieții. Numai de la o existență supremă, care are forma

de Eu plin de atenție pentru mine, îmi poate veni tot ajutorul. Noi suntem obișnuiți să căutăm cunoașterea a ceva, despărțindu-l de altceva. Dar în cunoașterea și în îmbogățirea reală de sine omul nu poate înainta decât în relația cu alții. Cel ce nu iubește pe alții nu are putința să spună ceva mereu nou nici despre sine, pentru că nu i se revelează sinea proprie stimulată și întărită de puteri și înțelegeri ale altor persoane, de importanța acelorora pentru sinea proprie. De aceea, setea nesfârșită a omului de a se cunoaște și a se umple de viață deplină în misterul său indefinit, nu poate fi susținută decât de relația cu un Tu cu adevărat infinit. Fără îndoială, aceasta nu înseamnă o contopire a persoanei sale cu Acela, precum nu se întâmplă aceasta nici în relația mea cu alte persoane umane. Dar dacă numai în unire cu altele se actualizează în parte virtualitățile mele ascunse, numai în unire cu Absolutul personal mi se pot actualiza la maximum aceste virtualități, sau pot înainta veșnic în această actualizare.

Dar precum *eu* simt în relație cu alții dorința de a exista veșnic, pentru a mă realiza cât mai mult prin ei, așa simt și alții, în voința lor de a mă avea fără sfârșit ca *tu* și ca *el* prețuit de ei, dorința lor ca eu să fiu veșnic. Simt că ei vor cădea într-o durere iremediabilă dacă mă vor pierde vreodată pentru totdeauna. Și simt că eu voi cădea într-o tristețe iremediabilă și într-o reducere de nevindecă a ființei mele dacă nu-i voi avea în veci. Trăiesc o rezervă de iubire veșnică și netrecătoare în ei pentru mine, precum ei simt în mine o rezervă de iubire veșnică și mereu nouă în trăirea mea ca *tu* și ca *el* de către ei. Totuși această simțire a iubirii lor față de mine și a iubirii mele față de ei, însetată de veșnicie, este unită și cu sentimentul unei neputințe de a fi veșnic unii cu alții, așa cum voim și de a ne putea da unii altora veșnicie, după care însetăm. Dar aceasta arată trebuința trăită de noi a unui Eu care nu ne poate da veșnicia pe care o vrea iubirea Lui pentru noi și care ne poate da și asigurarea mângâietoare de a fi cu El și unii cu alții în veci. Această valoare a ta și a oricărui el apropiat pentru mine și valoarea mea pentru tine și pentru oricare el apropiat, arată și unicitatea fiecărei persoane, chiar dacă fiecare are, în același timp, rolul de eu și de tu și de el. Nici unul nu poate fi înlocuit de altul. Și nici unul nu se poate bucura de fiecare din alții, dacă nu este unic și dacă el însuși nu e deosebit de fiecare.

Unicitatea fiecărei persoane, dar și valoarea ei pentru celelalte, se arată și în faptul că fiecare poartă un nume distinct și răspunde ea însăși când e chemată pe nume. Numele trezește atât conștiința de sine a persoanei, cât și conștiința ei și a celor ce o cunosc despre unicitatea ei de neînlocuit și dorința celorlalți de a o avea veșnic și neputința de a o uita. Prin nume, avem veșnic o persoană cunoscută odată de noi, în conștiința noastră. În amintirea numelui fiecărei persoane se arată capacitatea și necesitatea omului de a-și aminti de fiecare persoană pe care a cunoscut-o, ca pe o persoană de neînlocuit. Ba chiar toate amintirile pe care le are omul prin trecutul său despre sine sunt legate de persoane distincte de care nu poate să nu-și amintească, așa cum nu poate să le confunde, o dată ce au un nume distinct. Nimeni nu se poate gândi la sine și nu se poate bucura, fără să se gândească la cei pe care i-a cunoscut ca persoane distincte. De aceea este imposibil ca o persoană să uite definitiv persoanele pe care le-a cunoscut și pe care le distinge prin numele lor. Prin numele lor, prin care ni le amintim, prin care le aducem chipul distinct în conștiința noastră, nu mai putem cugeta că ele intră într-o totală neființă, ci rămânem într-un fel legați cu ele

pentru veci. Fără ele am fi goi de bucurii, de doruri, de gânduri. Suntem și vom fi mereu cu ele. Fără ele n-am mai fi nici noi înșine. Suntem cu ele chiar dacă întâlnirea cu ele s-a făcut în trecut, sau dacă se află mereu la distanță de noi. Nu mă pot cunoaște decât ca imprimat de alții.

Numele ce-l port nu e pentru mine, ca ființă singulară, ci indică relația sau legătura mea cu alții, iar numele altora relația lor cu mine, în distincția lor. Numele meu e bucurie sau dor pentru alții, al altora e bucurie sau dor pentru mine. Eu sunt și rămân întipărit în mine, cât exist eu și ei pe pământ, ca semn că eu nu dispar definitiv din existență pentru ei și ei pentru mine, în veci. Suntem legați pentru veci unii de alții și fiecare e imprimat în ființa spirituală a altora.

Prin nume, se menține în amintire valoarea și unicitatea proprie a fiecăruia, care-l face să însemne ceva unic pentru toți care l-au cunoscut și indică trebuința de a păstra neștearsă în ei amintirea celor pe care i-au cunoscut, ca unii ce ocupă o parte de neînlocuit din viața spirituală a tuturor.

Prin nume, ne păstrăm unii pe alții într-o legătură tainică, afectivă, de nedesfăcut. Căci numele e o proiecție a persoanei distincte a celui ce-l poartă în cel ce-l rostește. Și în neuitarea persoanei și a numelui ei se manifestă trebuința și putința de a rămâne la nesfârșit în legătură susținătoare de viață unii cu alții, sau se arată sentimentul, sădit în firea noastră, că vom fi veșnic și nu ca ființe singulare, ci împreună cu toate persoanele cunoscute, fără a se pierde nici una într-o esență generală.

Dacă prin cuvântul *eu* mai pot cugeta în câte o clipă că sunt singur pentru mine, numele nu-l port câtuși de puțin pentru mine în izolare, ci mă arată ca fiind pentru alții, ca persoană în comuniune. Prin nume, nici nu mă pierd ca persoană distinctă, nici nu sunt indicat ca o entitate singuratică. Numele indică relația unuia cu altul ca persoane unice, dar nu o simplă relație memorială, formală, statistică, ci afectivă, ontologică. Prin nume, pot fi sau lăudat sau detestat și batjocorit. Prin pomenirea numelui cuiva, îi trimit aceuia iubirea mea și deci o putere, dar îi pot trimite și batjocura mea și deci o slăbire. Prin pomenirea numelui, arăt însă, în amândouă cazurile, că sunt legat de acela. Prin pomenirea numelor celor răposați, Biserica le trimite putere de viață, ajutându-le să scape de chinul singurătății.

Sfântul Maxim menționează în toate definițiile ce le dă ipostasului sau persoanei faptul că e un *cineva* deosebit, o altă persoană, că în fiecare se arată existând concret esența (firea) în mod unic, de neînlocuit. Persoanele umane nu sunt repetiții identice, care pot fi înlocuite. El arată că nu e valoroasă numai specia. Sau că specia există și e valoroasă prin persoanele unice în care există concret. De aceea, ele nu-și sunt numai ajutoare și întregiri biologice, ci și întregiri spirituale. Fiecare persoană e de neînlocuit în ceea ce este, deci și în ceea ce poate da altora, cum nu sunt animalele. Dar și această unicitate este greu de definit, deși o trăim și ne îmbogățim real din ea, cu ceea ce nu ne putem îmbogăți din altele. Fiecare persoană poate înainta la nesfârșit în cunoașterea de sine și a altora și are nevoie și de alții, ca unici, în această cunoaștere a sa. Fiecare persoană poate da ceva propriu, la nesfârșit, celorlalte. De fiecare depinde, în parte, îmbogățirea fără sfârșit și bucuria altora. Aceasta înseamnă că unicitatea eului propriu își are importanța numai în comuniunea cu alte euri distincte, de neînlocuit între ele. Căci, dacă ar fi singur sau în relație cu persoane

identice, n-ar fi nici el un eu deosebit, care să aibă nevoie de altele spre îmbogățirea sa. Aici avem o altă unire a contrastelor: oamenii au o ființă comună, dar se disting ca persoane. Amândouă sunt necesare și fac posibilă comunicarea. Nu se poate afirma nici una în defavoarea celeilalte și nu trebuie să facă aceasta.

Dar în aceasta se arată marea bogăție și imaginație creatoare a Celui ce a adus persoanele umane, atât de variate și de reciproc întregitoare, la existență, dar și voința Lui ca ele să se facă tot mai unite, în temeiul unității de natură. Acela trebuie să fie și El însuși un eu de neînlocuit în comuniune cu alte Euri veșnice de neînlocuit în baza unității de ființă, pentru a fi putut să imagineze și să creeze astfel de Euri de ireductibilă originalitate în comuniune. Cine nu știe în sine de unicitatea Sa în comuniune cu alte subiecte, n-a putut să-și imagineze și să creeze această mulțime de Euri de ireductibilă unicitate în comuniune. Iar cum unicitatea aceasta în comuniune nu poate fi decât un fapt trăit în conștiință, căci în individuațiunile inconștiente totul se repetă uniform sau nu se pot îmbogăți unele pe altele fără să se altereze, Creatorul trebuie să fie și El o comuniune de euri conștiente.

Pe de altă parte, eurile umane unice, putându-se îmbogăți pe ele însele și unele pe altele la nesfârșit, prin noutatea specifică și afectuoasă ce și-o comunică, arată nu numai valoarea lor prin ele însele, ci și valoarea unora pentru altele. De aceea, Dumnezeu nu poate fi gândit că anulează pe vreunul prin moarte definitivă, căci nu poate anula nici o dovadă vie a imaginației Sale creatoare și a voinței de întindere între ele, a unei iubiri ce le îmbogățește și le bucură fără sfârșit.

Dar cu aceasta se pune problema morții. Faptul ei suscită cu deosebită putere întrebarea omului despre sine. Numai pentru om, faptul morții e o sursă a celor mai grave și neîncetate întrebări. Aceasta pentru că el știe, pe de o parte, că va muri, iar pe de alta, are și experiența că fiecare din semenii săi e o existență de neînlocuit pentru ceilalți; în sfârșit, pentru că nu termină niciodată întrebările despre sine și nu încetează nici setea de îmbogățire nesfârșită în comuniunea cu ceilalți, sete pe care o întreține constatarea înaintării continue în cursul vieții pământești, prin comuniunea de neînlocuit cu fiecare. Toate acestea îl fac pe om să nu se poată împăca cu moartea, să considere că, dacă ea ar fi definitivă, ar fi o absurditate care îneacă toată existența într-un non-sens, că toate persoanele ar fi niște începuturi fără continuare, conștiințe ce răsar cu sete de îmbogățire nesfârșită, ca să fie anulate curând după apariție, fără să aibă nici un folos din calitatea lor de asemenea cunoștințe.

Omul se sperie și se teme de moartea înțeleasă în două feluri:

- a) Ca eventuală stingere definitivă a conștiinței personale;
- b) Ca eventuală trecere la chinuri veșnice, pentru o viață pământească în care nu și-a făcut datoria față de Dumnezeu și de semenii săi, deci nu s-a format ca om adevărat, care să poată fi deschis unei vieți fericite la nesfârșit sau capabil de ea și să fie în veci o bucurie pentru alții.

În teama de a se stinge, ca conștiință personală, se arată că omul ține, chiar dacă nu din partea lui, la această conștiință sau la existența sa ca atare. Deci, această conștiință despre nevoia existenței sale fără sfârșit nu și-a dat-o singur. Și e drept de cugetat că puterea care i-a dat-o nu i-a dat-o ca să-și bată joc de el. Omul vede în durată sa fără sfârșit tot sensul existenței. Și dacă el nu mai

vede un sens al existenței, aceasta nu mai are rost pentru el. Aceasta arată că moartea este un eveniment care nu se poate împăca cu sensul existenței. Ea face din toată existența o realitate inexplicabilă, o repetiție oarbă, fără nici un scop, o realitate bolnavă. Existența apare ea însăși neputincioasă. Ea prezintă existența în luptă cu non-existența, fără ca să poată învinge nici una. Moartea stinge persoana, care singură știe de un sens, adică dă un sens existenței, sau în ea existența ajunge la un sens. Moartea atinge lumina existenței, supunând-o unui întuneric atotstăpânitor. Dar persoana, ca lumină a existenței, care vede sensul în toate cele ce există, nu se poate obișnui cu lipsa de sens a existenței, cu această neputință a ei. Persoana e, prin fire și prin însăși realitatea ei, contrară morții, o dovadă că existența își are o deplinătate. Omul nu se poate obișnui cu gândul că persoana sa, ca conștiință a sensului tuturor, ca dovadă a deplinătății existenței, nu durează veșnic. El nu poate cugeta că una și aceeași persoană nu durează veșnic sau că nu aceeași persoană durează veșnic, ca subiect care înaintează fără sfârșit în cunoașterea sensului fără sfârșit al existenței, al puterii veșnice a existenței. Căci un sens cunoscut impune necesitatea aprofundării lui continue, la nesfârșit. Veșnicia, ca condiție a înaintării fără sfârșit în sensul existenței, a biruinței veșnice a existenței asupra non-sensului sau a nedeplinătății, e înscrisă în setea persoanei după cunoașterea tot mai adâncă a sensului mereu mai luminos revelat și fără sfârșit. Căutarea acestui sens e înscrisă în persoana omului ca *logos* creat prin *Logosul* divin. În aceasta și stă misterul ineputabil al ființei umane, în calitatea ei de persoană, în garantarea sensului existenței, al puterii ei asupra a ceea ce e neputincios în existență. Desigur, aceasta nu înseamnă că veșnicia nu ține de firea omului, ci de persoană. Dar firea omului există real sau concret în persoană. Persoana e singura formă în care există firea umană. Și numai persoana vede sensul ei sau al naturii umane, care se manifestă în ea, în nemurirea ei. Numai ea vede, prețuiește și realizează tot mai multe valori umane. În persoană se activează conștiința firii umane despre nemurirea ei, ca dar sădit în existența ei de către Creator, o dată cu crearea ei pentru sporirea la nesfârșit a valorilor umane. Moartea apare, astfel, ca ceva nefiresc, ca piedică în calea actualizării adevărate și depline a existenței create și a firii umane în persoana nemuritoare. Și prin aceasta apare ca opusă voii Creatorului. Dar opusă nu printr-o putere a creației, mai tare decât Creatorul, ci prin voia liberă dată creaturii de către Creator. Moartea trebuie să fi intrat în firea omului, actualizându-se în persoana lui, printr-un act personal sau voit al persoanei, contrar firii lui, mai bine zis, contrar destinației ei spre nemurire, sădită în ea de Dumnezeu. Moartea a adus ceva nefiresc în fire.

Dar, în același timp, teama de moarte pe care o trăiește omul arată că firea lui nu s-a alterat cu totul, că, deci, e posibilă o revenire la starea ei firească, adică la nemurire, dar nu prin puterile ei, ci tot prin puterea lui Dumnezeu, care i-a dat și la început nemurirea.

Teamă de moarte, ca trecere la chinuri eterne pentru o viață pământească neconformă firii, presimte că moartea ce va fi trăită astfel, va fi o diminuare, o slăbire a firii, dar nu o distrugere totală a ei ca existență personală. Și nefiind ceva propriu firii, ea poate fi evitată sau înlăturată.

Astfel, ideea unei morți totale, i se pare omului neîntemeiată. Iar de moartea ca chin veșnic crede că poate scăpa prin revenirea la trăirea conformă propriei firi. Lui i se impune gândul că nu poate muri de tot, pentru că e persoană și, ca atare, rămâne într-un fel de existență și poate reveni cât trăiește la asigurarea vieții adevărate, depline, printr-o viațuire nouă, în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii săi, prin iertarea din partea lor; ba poate reveni la acea viață chiar după moarte, prin pomenirea lui de către cei ce trăiesc.

Căci moartea e o slăbire a vieții la maximum, prin ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. Relația cu oamenii îi poate fi omului atât prilej de comunicare a vieții din partea lor și a lui Dumnezeu, în schimbul dăruirii sau a deschiderii sale, cât și un prilej de continuă închidere a lui față de Dumnezeu și de semenii și, prin aceasta, de slăbire a vieții sale. Omul poate proiecta asupra lui Dumnezeu și a semenilor și o undă de repulsie. El poate fi preocupat de oameni și în scopul de a-i disprețui pe ei și chiar pe Dumnezeu, în care ei cred, sau de a-i invidia pe semenii și de a-i împiedica în realizarea lor. Iar aceasta are ca urmare o însingurare, o scădere și o strâmbare a vieții sale. El caută, prin aceasta, să contribuie la moartea lor, dar, prin aceasta, contribuie la moartea sa proprie. Celălalt îmi poate fi și ajutor, dar îl pot face și prilej de sporire a mea în invidie, în ură, în dușmănie. Aceasta se întâmplă când omul nu mai știe de existența lui Dumnezeu, nu mai vede pe semenii săi ca taine cufundate în taina infinită a lui Dumnezeu. Prin aceasta, persoanele în care se concretizează natura umană, în loc de a actualiza iubirea de sine a firii, întărirea și dezvoltarea ei în viață, devin factori de superficializare, de dezbinare și de slăbire a firii. Iar prin aceasta rup firea umană din ei de Dumnezeu, Care a sădit în ea pornirea iubirii ce trebuie să se activeze în persoanele în care trebuie să se realizeze ea, ca și din iubirea din firea dumnezeiască activată prin Persoanele Sfintei Treimi, după chipul Căreia a fost creată și în legătură cu care trebuie să se activeze în persoane firea umană.

Viața este, astfel, o întărire a firii umane în unitatea ei și în legătură cu Dumnezeu. Iar moartea o slăbire a unității firii umane în ea însăși și în legătura cu Dumnezeu. Oamenii și-au procurat astfel, prin păcat, nu numai despărțirea de Dumnezeu, ci și despărțirea între ei. Slăbind firea în unul și slăbind prin aceasta și legătura cu Dumnezeu în el, a slăbit-o și în ceilalți. De aceea, cu cât e mai slăbită unitatea între persoane, cu atât își provoacă ei înșiși mai mult moartea unii altora și ajung până la a se bucura reciproc de moartea lor. Dar unii dintre ei pot învinge această solidaritate în moarte, prin harul lui Dumnezeu sau prin iubirea Lui, când o primesc, și o fac și iubire între ei. Și pot ajuta și altora prin bunătate, iertare și comuniune să iasă din moarte, fie cât sunt pe pământ, fie după aceea.

În orice caz, moartea cu trupul e așteptată ca un eveniment care va aduce mai multă lumină în misterul persoanei umane, ca existență legată de Dumnezeu, Izvorul sensului pentru care e făcută persoana noastră.

Omul e un mister, pentru că e un abis cufundat în abisul luminos al existenței lui Dumnezeu. Păcatul a adus o sărăcire a misterului personal, pentru că nu mai are conștiința trăirii depline în abisul existenței lui Dumnezeu și a slăbit însăși această trăire. Iar moartea slăbește la maximum înrădăcinarea celui cu ființa

slăbită de păcatul egoismului și al mândriei în abisul sensurilor ființei divine și comunicarea lor de către Dumnezeu, către acela. Iar chinurile din iad sunt produse de sărăcia sau superficialitatea vieții lui. Negăsind în sine decât sila de sine și fiind într-o singurătate pe care singur și-a pregătit-o, acela dă proporții halucinante singurătății sale și neputinței de comunicare reală cu care s-a obișnuit în cursul vieții pământești. Aceasta îl ține într-un fel de stare schizofrenică neîncetată.

De aceea, moartea, pentru cei care au trăit o astfel de viață fără să se pocăiască, fără să-și înmoaie ființa în relația cu Dumnezeu și cu semenii, aduce o uriașă agravare a stării lui. Dimpotrivă, pentru cei care au lucrat bine, însă nu au putut ajunge la înțelegerea deplină a sensului vieții și al valorii faptelor lor bune și a puterii lor creatoare de comuniune, va aduce o mare lumină prin înlăturarea multor nesiguranțe și încețoșări ale înțelesului existenței, prin vederea tuturor într-o lumină cu mult mai clară și mai adâncă care iradiază din Dumnezeu, de Care s-au apropiat și din pomenirea lor recunoscătoare de către cei cărora le-au făcut bine.

Faptul că suntem făcuți pentru eternitatea vieții plenare în Dumnezeu și pentru comuniune cu ceilalți și că împlinirea setei după ea, înscrisă în firea noastră, depinde și de noi, se arată în responsabilitatea noastră necondiționată față de noi înșine și de semenii noștri, responsabilitate prin care simțim încă de aici că ne pregătim pentru acea viață.

3. Responsabilitatea umană în fața forului conștient suprem și alternativa ei

Din cele spuse până acum despre mișcarea continuă a omului, dar în formele pe care le alege el, s-a văzut că a doua trăsătură principală care-l caracterizează este aceea de a fi o existență în fața unei continue alternative. Și nu e mișcat fără voie într-o direcție sau alta, ci se află în situația de a trebui și a putea alege continuu felul mișcării și direcția ei. E al doilea lucru pe care-l știe omul despre existența sa. E a doua caracteristică ce-l deosebește de animal, pe lângă conștiința mereu întrebătoare despre sine.

Dar ceea ce-l face să aleagă între două posibilități este de foarte multe ori nu deosebirea între ceea ce îi aduce o plăcere mai mare sau mai mică, sau între ceea ce îi dă perspectiva unei plăceri și a unei neplăceri, ci între ceea ce e bine, în sens superior pentru sine și pentru alții și ceea ce-l dezvoltă cu adevărat, și între ceea ce îl sărăcește, îl îngustează și îi strâmbă ființa. Prima e ajutată de responsabilitatea ce ține în mod firesc de conștiința lui și o adâncește, a doua vine o dată cu slăbirea responsabilității.

Caracterul de ființă alternativă a omului se arată aci în aceea că el poate alege și fapte și, în general, un drum contrar responsabilității sau justificat de o falsă responsabilitate, care-l antrenează într-o minciună continuă prin care își adoarme conștiința. E o viață mincinoasă prin care acoperă sau alterează, o dată cu realitatea din afară, însăși realitatea sa.

În aceasta se arată că omul e dat sieși de o putere personală supremă, dar își e dat nu pentru a se lăsa cum și-a fost dat, ci pentru a dezvolta ceea ce i s-a dat să fie, adică ființa comunitară, dar și cu putința de a face și el mai departe, cu ajutorul altora și ajutând pe alții, dar, în primul rând, cu ajutorul Creatorului, Care vrea ca el să crească în comunitate. A fost dat ca chip al existenței trinitare supreme, pentru a se face după asemănarea Ei; a fost făcut după chipul lui Dumnezeu cel în Treime pentru a se dezvolta în asemănarea cu El, din puterea Lui. Iar aceasta înseamnă a-și exercita responsabilitatea în ajutorul dat altora, de a se face și ei la fel. A fost adus la existență ca o ființă creată, dar și creatoare, nu în sensul de a se crea din nimic, ci de a se duce pe sine și pe alții mai departe în dezvoltarea posibilității date sau de a se dezorganiza pe sine și pe alții ca operă a lui Dumnezeu, producând dezbinare între sine și alții.

Dar el nu se poate dezvolta decât prin exercițiul responsabilității. Iar aceasta nu se activează cu adevărat decât ca responsabilitate în fața lui Dumnezeu. Însăși responsabilitatea îl face pe Dumnezeu transparent omului. Prin ea, omul se simte legat de Dumnezeu ca for suprem. În măsura în care omul se actualizează mai mult ca ființă responsabilă sau ca om adevărat pentru oameni, Dumnezeu îi devine mai transparent, mai impunător prin autoritatea Lui asupra sa și viceversa. În măsura în care omul își exercită mai mult responsabilitatea, îl arată pe Dumnezeu devenit mai transparent ca autoritate ce-l face răspunzător și îi accentuează responsabilitatea și viceversa. Dar exercițiul responsabilității ni-l face pe Dumnezeu transparent ca autoritate ce ne face responsabili sau viceversa, nu numai pentru timpul vieții pământești, ci și ca pe Cel ce ne va cere la începutul veșniciei socoteală de împlinirea responsabilității noastre în cursul vieții pământești. Sau această transparență a lui Dumnezeu, ca Cel ce-i va cere odată omului această socoteală, îi ajută anticipat acestuia să-și exercite responsabilitatea lui. Căci omul e conștient că va avea să dea odată răspunsul final despre împlinirea generală a responsabilității lui. Și el se roagă încă în timpul vieții pământești lui Dumnezeu să-l ajute să dea atunci „răspuns bun“ despre împlinirea responsabilității lui, adică să-l ajute să-și îplinească responsabilitatea pe pământ, pentru ca să poată da „răspuns bun“ sau pozitiv despre aceasta la judecata din urmă.

În conștiința responsabilității sale, omul are un nou element al conștiinței de sine. El îl ajută la accentuarea conștiinței sale de sine. Ea cere ființei sale să se îplinească tot mai mult ca om. Mai mult, el are în tăria cu care i se impune această responsabilitate conștiința sporită că nu va sfârși o dată cu moartea trupului, căci va avea să dea socoteală pentru împlinirea responsabilității sale la începutul vieții sale veșnice, pentru toată viața pământească în trup, el știe că acea viață va depinde, în calitatea ei bună sau rea, de împlinirea sau neîmplinirea responsabilității sale pe pământ. O înăbușire a conștiinței responsabilității sale pe pământ are ca efect sau drept cauză slăbirea conștiinței duratei și slăbește în conștiința responsabilității sale și viceversa. În conștiința responsabilității sale, se accentuează știința sa că nu e singur, ci că stă în fața lui Dumnezeu; în conștiința ei licărește lumina prezenței lui Dumnezeu. Și că va sta veșnic în fața Lui.

Forul personal suprem, când l-a creat pe om, ca ființă responsabilă, sau ca ființă care are să răspundă pentru sine și semenii săi, i-a acordat o valoare eternă, valoarea unei ființe care-și poate câștiga calitatea de partener iubitor etern în dialogul cu semenii săi și cu Dumnezeu Însuși; i-a acordat calitatea unei ființe capabile de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii în eternitate. Omul este prin responsabilitatea sa, care îi cere să se ia în serios și prin care e luat în serios, o ființă îndreptată spre eshatologicul veșnic și în ea are puterea de a se pregăti pentru desăvârșirea și fericirea eternă. Numai din importanța eternă a mea în ochii lui Dumnezeu pentru alții și a altora pentru mine rezultă și răspunderea fiecărei persoane pentru cealaltă, dar și răspunderea fiecărei persoane pentru ea însăși, adică pentru dezvoltarea ei prin ea însăși, deci prin propria responsabilitate.

Chiar în întoarcerea eului meu spre mine e dată răspunderea mea de sinea mea, trăită în conștiință. De răspunderea omului pentru altul se vorbește mult. Dar el are nu numai o răspundere pentru alții, ci și pentru sine. Cine îi impune această răspundere? I-o impune sinea sa? În acest caz nu s-ar simți atât de obligat să răspundă la ea. Omul răspunde deci altui for superior sieși, dar iubitor de el pentru sine însuși. Nu răspunde sinei sale de grija de ea. Nu poate răspunde lui însuși de grija de sine. Nu poate fi el însuși superior lui. Nu poate fi supus lui însuși ca inferior sieși.

Dar forul căruia îi răspunde omul de sine însuși e atât de intim legat de sine, încât nu poate cugeta o viață conștientă fără acest for și fără răspunderea de sine în fața lui. Fără un astfel de for suprem nu poate exista, pur și simplu, în om o răspundere, deci o seriozitate în raport cu sine însăși, această înaltă calitate a sa. Sinea de care răspunde omul îi e dată în grijă de acel for superior. În răspunderea de sine e dată prezența lui Dumnezeu. Și Dumnezeu e prezent continuu ca Cel ce a dat și dă omului sinea lui în grijă proprie, ca Cel în fața Căruia trebuie să răspundă de sine în veci. Dumnezeu își arată El însuși grija de om, chiar prin om, căruia i-a dat grija de sine ca răspundere față de El. În aceasta se arată și autoritatea lui Dumnezeu, dar și importanța acordată de El omului în mod îndoit: prin grija dată chiar omului de sine și prin valoarea ce se acordă astfel existenței lui, ca să nu mai vorbim de faptul că Dumnezeu Însuși arată prin aceasta grija de om, ca de o existență importantă. Dacă Dumnezeu nu i-ar fi dat și omului grija de sine, l-ar trata pe om ca pe un obiect, cel mult ca pe un giuvaer prețios, dar lipsit de libertate, deci de o proprie demnitate.

Astfel, eu fiind îndoit spre mine, sunt îndoit în fața și din porunca unui for suprem. Acest for mă face să stau întors spre mine, prin care-L văd însă și pe El. Acest for îmi face posibilă conștiința serioasă despre mine, ca implicând în existența mea pe Dumnezeu, sau îmi face posibilă viața conștientă încărcată de răspunderea față de Dumnezeu. „Con-știință“ e nu numai știința mea ca subiect cunoscător izolat, despre mine ca eu cunoscut, ci și o știință a mea despre mine în fața forului superior Care m-a încredințat pe mine mie însumi, arătând că vrea să poarte grijă de mine prin mine însumi în care e prezent. Aceasta e o dualitate mai reală decât dualitatea rezultată din îndoirea mea spre mine. Dumnezeu îmi dă, prin aceasta, totodată o mai mare putere de a mă îngriji de mine. Dar îmi dă și cinstea de a se bucura de prețuirea pe care o acordă legăturii mele cu El și adevăratei mele dezvoltări.

Omul nu se poate sustrage de sub autoritatea acestui for. Valoarea sa se împacă cu puterea ce i-o dă autoritatea acestui for. Dacă s-ar putea sustrage de

~~sau~~ ~~seriozitatea~~ ~~de sine~~ ~~menține~~ ~~ca om~~ ~~și se dezvoltă~~ ~~ca om~~ ~~atât prin Dumnezeu~~ ~~cât și prin sine însuși.~~ ~~ar fi golit de răspundere și, deci, și de puterea care susține~~ ~~seriozitatea~~ lui în conștiința de sine. Iar un om lipsit de sentimentul răspunderii de sine nu mai e om, ci sau animal sau criminal fără scrupule. Astfel, omul se menține ca om și se dezvoltă ca om atât prin Dumnezeu cât și prin sine însuși.

Uneori, omul vrea să se considere răspunzător nu în fața forului conștient de supremă autoritate de care depinde totul în mod absolut, ci în fața unui for din lume, de autoritate relativă: societate, neam, patrie, familie, natură. Dar omul poate să se scuze în conștiința sa de neîmplinirea răspunderii în fața oricăreia din acestea, contestându-i pe drept cuvânt autoritatea absolută. O dovadă despre aceasta este faptul că poate alege pe una sau pe alta din ele, ca for în fața căruia să răspundă, sau își poate scuza neîmplinirea răspunderii în fața uneia cu împlinirea răspunderii în fața alteia. De fapt, omul răspunde și în fața acestora. Dar aceasta e mai mult o răspundere *pentru ele* decât o răspundere *în fața lor*. Căci, pe de altă parte, răspunde *pentru ele* și de ele *în fața unui for* superior tuturor, deci suprem. Fiindcă e dator să facă și el ceva pentru ele. Și aceasta înseamnă că poate face ceva pentru ele, sau că ele au nevoie de o anumită lucrare a lui. Deci, într-un fel depind și ele de om, nu au un caracter absolut, nu au toată puterea în ele. De aceea trebuie să și răspundă unui for superior pentru împlinirea datoriilor lui față de ele. Și numai El îi dă puterea să răspundă cu adevărat pentru ele sau pentru dreapta lor propășire. Desigur, propășirea lui depinde de ele, dar nu numai de ele, ci și de el și mai ales de Dumnezeu.

Deci, orice răspundere a omului *față de* altă realitate din lume e în același timp o răspundere *pentru ea* în fața unui for suprem, care n-are nevoie pentru existența și desăvârșirea lui de împlinirile omului. Omul nu are o răspundere și *pentru* acel for, ci numai *față de* el.

Accentuăm că în împlinirea răspunderii pentru acele corpuri și instituții sociale este implicată împlinirea răspunderii omului *pentru* sine, cum e implicată răspunderea pentru sine în împlinirea răspunderii pentru alții. Căci de ea depinde viața dreaptă a altor semenii ai săi, dar și a sa, pe lângă faptul că el însuși înaintea în desăvârșire, răspunzând *pentru* acele instituții și implicit pentru oamenii care viețuiesc în cadrul lor. Dar de nici una din ele nu depinde existența sa eternă, cum depinde de forul absolut.

În Apocalipsă, se vorbește cu insistență despre fericirea ce o vor primi neamurile, ca atare, în Împărăția lui Dumnezeu (XX, 24-25; XXII, 22). Aceasta înseamnă că, în mod deosebit, cel aparținător unui neam are răspunderea pentru neamul său în fața lui Dumnezeu, ca să ajungă el însuși la acea fericire dăruită de El, dar și că el se va bucura de ea în cadrul neamului său. El trebuie să aibă grijă să se pregătească pentru Împărăția cerurilor, pentru că prin aceasta are grijă de atâția oameni apropiați lui, care constituie împreună cu el neamul său; și pentru că de ambianța ce s-a creat în neamul său, la a cărei formare are și el un rol, depinde mântuirea sau pierderea atâtor semenii ai săi și a sa însuși. Eu nu mă pot deci dezinteresa de neamul meu. Dar veșnicia membrilor lui nu o asigură decât Dumnezeu. Însăși responsabilitatea în fața lui Dumnezeu îmi impune grija de el. Dacă omul n-ar aparține unui neam, n-ar avea o limbă în care aude de mic solia lui Dumnezeu și în care o comunică și el altora, din grija

sa pentru ei. Iar dacă nu are răspunderea pentru neam în fața lui Dumnezeu, nu crede în eternitatea membrilor lui și nu are toată grija de el.

Dar din cele de mai sus rezultă că omul nu e răspunzător numai pentru alții, ci și pentru sine; nici numai pentru sine, ci și pentru alții. El trebuie să aibă grijă nu numai de alții, ci și de sine, căci dacă n-ar avea grijă de viața sa în vederea mântuirii sale, nu s-ar simți îndemnat să lucreze nici pentru mântuirea semenilor săi. Această grijă de sine nu e o grijă egoistă. În această grijă de sine e implicată grija de alții. El trebuie să aibă grijă de sine pentru a se desăvârși prin grija de alții. Trebuie să se facă pe sine un model-focar al grijii de alții. El trebuie să fie răspunzător și de sine în fața lui Dumnezeu, pentru că e făptura Lui și pentru că ceea ce face cu sine iradiază asupra altora. De aceea, grija de sine și-o împlinește având grijă de alții. Mai e de observat că în răspunderea pentru corpuri și instituții sociale se arată că omul nu e răspunzător numai pentru omul cu care e în relație directă de *eu - tu*, ci și împreună cu *tu* al său pentru oricare *el* de care știu sau vor ști amândoi. Mai mult chiar, în relația mea directă cu tine, fiecare din noi doi trezește responsabilitatea celuilalt pentru un al treilea, care e departe de criticarea și batjocorirea aceluia. De aceea, în general, doi inși sau mai mulți vorbesc de altul care nu e de față, sau de alții. Aceasta arată că din fiecare *tu* cu care stau de vorbă sau din mine care vorbesc cu tine îmi vorbește forul personal suprem pentru *ei*. Se manifestă aci răspunderea noastră comună pentru *ei*. Omul e o ființă permanent și profund răspunzătoare, pentru că e permanent și profund solicitată. Și numai un alt eu mă poate solicita. Iar prin el în mod necondiționat Dumnezeu, ca subiect suprem. Trebuie să existe de fapt în fața eului propriu un Tu sau El suprem care îmi trimite printr-un *tu* sau prin mulți *ei* concreți solicitarea Lui pentru aceștia. Numai o persoană poate solicita pe alta și poate răspunde solicitărilor ei.

Răspunderea aceasta pentru *el* o trăiesc însă și când sunt singur. Aceasta arată că și din *el* îmi vorbește forul suprem, solicitându-mă. Această răspundere pentru al treilea în fața forului suprem o trăiesc însă, mai ales, când îl știu având nevoie de ajutorul meu. Dar o trăiesc și în datoria de a nu ispiti la rele prin pilda vieții mele pe toți cei ce sunt în jurul meu sau care pot cunoaște viața mea. Răspunderea față de *el* multiplicat îmi este intensificată când unul sau altul din *ei* mi-a fost cândva un *tu* și când îl știu într-o situație grea. Dar aceasta mă obligă să nu aștept numai ca aceia să-mi devină întâmplător un *tu*, ci trebuie să caut prilejul să mi-l fac un *tu*, ca să-i aud și să-i simt direct nevoile și solicitările. Deci, să-l vizitez, să alerg la el, când îl știu într-o situație în care are nevoie de mine, sau să-i transmit printr-un *tu* actual iubirea mea. Iisus ne-a spus că mai ales prin cel aflat într-o greutate ne vorbește El sau ne solicită, trezindu-ne răspunderea, și ne-a cerut ca pe acela să ni-l facem un *tu*, sau să ne fi făcut un *tu* din cât mai mulți oameni ce trăiesc în apropiere de noi, ca să trăim mai viu și mai intens răspunderea față de El prin el, când ajunge în greutăți.

Accentuăm că semenul nostru ni-l face transparent pe Iisus, Dumnezeu cel întrupat, ca solicitant, mai ales în neputințele, în greutățile lui. Orice om ni-l face transparent pe Dumnezeu, pe de o parte, prin granița ce ne-o pune, arătându-ne că nu putem trece peste el, deci și că nu suntem singuri, dar, pe de alta, prin insuficiențele lui, care ne arată că nu e prin el, ci prin Dumnezeu și

ne e dat în această situație în mod deosebit în grija noastră, manifestându-se chiar în aceasta grija Lui de a-i remedia insuficiențele, dar și voința de a înmuia învârtoșarea noastră prin punerea în fața noastră a greutăților aceluia.

De aceea Dumnezeu însuși S-a făcut nu numai seamăn al nostru, în general, ci un seamăn sărman. Ni s-a arătat însă și puternic, dar puternic prin Duh, nu prin cele materiale și sociale, dar și sărman purtător al neputințelor noastre, ca să ne trezească prin amândouă acestea simțirea, impunându-ne, ca Dumnezeu, răspunderea pentru omul dat și în grija noastră nu numai pentru ajutorarea lui, ci și pentru mântuirea noastră.

Faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut sărman ca să ne trezească răspunderea față de alții, ne arată că și atunci când ne întâlnim ca unii ce nu avem nevoie să ne ajutăm material sau social, suntem datori să simțim solicitarea Lui prin nevoia spirituală, poate inconștientă, a celorlalți ca să ne trezim răspunderea față de El. Numai așa ne exercităm răspunderea pentru mântuirea altora și ne putem face și în această situație transparent pe Dumnezeu Cel întrupat unul altuia, arătându-ne adevărata limită a noastră, o dată cu nevoia unuia de altul, și prezența întăritoare și poruncitoare a lui Dumnezeu, Care S-a făcut om spre mântuirea noastră. Dumnezeu lucrează, cel mai des, asupra omului prin alt om.

Astfel, fiecare om trebuie să răspundă de sine în fața forului suprem, întrucât răspunde și pentru alții. Omul trăiește prin aceasta într-un cadru întreit, în care fiecare membru are existență deplin reală: *eu-tu, el*. Iar deasupra acestui cadru și transparent prin el îl trăiește pe Dumnezeu.

Aceasta înseamnă că forul suprem m-a dat nu numai pe mine în grija mea, ci și pe ceilalți, urmând să mă solicite fie ei înșiși, fie El prin ei. Eu sunt legat de semenii mei prin forul suprem, sau prin semenii mei sunt legat de forul suprem.

În conștiința de mine și în răspunderea mea pentru mine e implicată astfel răspunderea mea pentru seamănul meu în fața forului suprem. Acest for mă unește cu acela prin autoritatea exercitată asupra mea în favoarea aceluia, prin solicitarea mea de către El prin acela, prin grija Lui față de noi în comun. El întinde și adâncește prin aceasta lumina Lui în noi și între noi, prin solicitarea ce mi-o adresează prin altul și prin răspunderea față de acela, ce mi-o trezește prin această solicitare. Dacă omul n-ar trăi răspunderea față de sine, n-ar trăi nici răspunderea pentru alții. Dar și invers. Sunt răspunzător de calitatea mea de ființă răspunzătoare pentru alții. Dar celălalt nu poate fi forul care să întrețină în mine răspunderea absolută pentru el, o dată ce are nevoie de mine. Nici eu însumi nu-mi pot impune răspunderea pentru mine și pentru altul, nici altul nu-mi poate impune ca ultimul for răspunderea pentru el sau pentru mine. Chiar în răspunderea pentru mine, în dedublarea răspunzătoare ce o trăiesc, se arată că eu nu pot trăi această dedublare răspunzătoare, decât pentru că stau prin conștiință în fața lui Dumnezeu. Și chiar faptul că sunt răspunzător de sinea mea arată că sinea mea nu mi-am dat-o eu. Văd prin ea pe Dumnezeu. Iar faptul că sunt răspunzător pentru alții arată că nu numai eu îmi sunt dat de Dumnezeu, ci și ceilalți îmi sunt dați de El și El îmi cere și mie să am grijă de ei. Forul suprem l-a dat pe fiecare, prin creație, în grija sa și pe unii în grija altora în mod reciproc. Dar faptul că această răspundere e o răspundere în fața Lui arată

că nu prin grija sa exclusivă omul poate procura mântuirea sa și a altora. El trebuie să-și manifeste chiar și în împlinirea răspunderii sale toată smerenia sa.

În dedublarea omului e implicată realitatea legăturii lui cu alții, dar mai presus de toate cu Dumnezeu. Omul poate zice *tu* altuia, pentru că își poate zice *tu* sieși, fără ca acest *tu* al său să aibă realitatea lui *tu* al altuia. Numai pentru că exista un altul își poate zice *tu* sieși: sau legătura strânsă cu *tu* al altuia își are baza în dedublarea între eul cunoscător și eul cunoscut sau în răspunderea omului de sine însuși. Dar fără forul suprem n-ar fi posibilă nici dedublarea interioară, nici doimea interpersonală. Peste tot omul e în atârnare de al Treilea, ca Absolut personal.

Nici o voință nu mă poate scoate din conștiința răspunderii, decât raderea totală din umanitate printr-o accentuată superficialitate. Aceasta înseamnă că nimic nu mă poate rupe total, câtă vreme sunt cu adevărat om, de cel de care răspund și de Cel în fața căruia răspund. Omul poate ajunge singur, dar într-o singurătate chinuită de neputința de a uita de cei de care face totul să uite, sau să-i depărteze cât mai mult de sine prin dispreț prin amintirea răului ce i l-au făcut, prin egoismul exagerat. Omul poate încerca să-l considere ca pe al Treilea suprem pe un semen, sau o instituție, sau colectivitatea umană. Dar nimic din planul pământesc nu-l poate despovăra de răspunderea cu adevărat necondiționată în fața forului suprem, sau a lui Dumnezeu. În singurătatea sa reală sau voită, el nu poate scăpa, cel puțin în anumite clipe, de simțirea prezenței lui Dumnezeu și de un anumit răspuns pe care trebuie să-l dea Lui.

Dar din faptul că forul suprem ne-a creat împreună cu alții sau Dumnezeu ne-a legat prin aceasta pe unii cu alții prin mijlocirea solicitării și răspunderii, și că de respectarea acestei legături depinde rămânerea fiecărei persoane în umanitate, rezultă că fiecare are o valoare eternă pentru alte persoane. Dar aceasta înseamnă că o persoană are răspunderea pentru alte persoane cunoscute și după trecerea lor din viața pământească. De aceea nu le poate uita nici atunci. Eu trebuie să mă rog deci pentru ele. Numai așa rămân eu însumi în mod real în umanitate. Numai așa păstrez nădejdea de a rămâne etern și fericit în umanitate. O dată cu aceasta trebuie să regret neîncetat lipsa de grijă arătată persoanelor cu care am fost în legătură și au trecut din viața aceasta. Sf. Varsanufie afirmă că nu se poate înfățișa nimeni în fața lui Dumnezeu, fără cei care i-au cerut rugăciunile și sfaturile folositoare mântuirii, cât au fost în viață. Dumnezeu mă va întreba pentru fiecare din cei cunoscuți, dacă mi-am împlinit sau nu răspunderea pentru ei.

Faptul că omul se simte responsabil în fața unui for suprem, având să răspundă o dată dacă și-a împlinit datoriile sau nu, și, în funcție de aceasta, să aibă parte de niște urmări veșnice, iar acest răspuns nu-l dă în mod definitiv în viața aceasta, arată că va avea de dat acest răspuns după sfârșitul acestei vieți și după cum va fi aflat că și-a împlinit datoriile lui sau nu, va primi atunci o viață eternă fericită sau chinuită. Aceasta e judecata din urmă. Atunci se va constata dacă a făcut pentru ceilalți și deci și pentru sine ceea ce trebuia și putea face pentru veșnica fericire a lor și a sa. Responsabilitatea lui e așa de mare pentru că de ea depinde nu felul vieții pământești trecătoare, ci felul vieții eterne a altora și a sa. Răspunsul pozitiv sau negativ al fiecăruia va avea să fie verificat cu urmarea stării vrednice de fericire sau de osândă a sa și a altora, stare la

care a contribuit el prin împlinirea sau neîmplinirea datoriilor sale. De aceea, fiecare se va înfățișa la judecata din urmă împreună cu toți cei asupra cărora a putut exercita o influență bună sau rea. Împlinirea sau neîmplinirea răspunderii noastre se va arăta și în faptul că ne-am silit sau nu să trezim și în cei cu care am avut întâlniri pe pământ, propria lor răspundere pentru ei și pentru alții în fața lui Dumnezeu.

Din cele spuse despre responsabilitatea care e sădită de Creatorul în firea omului rezultă două concluzii:

a) Cu cât sporește omul în credința în forul conștient suprem, și în conștiința valorii eterne a sa și a semenilor săi, cu atât sporește în depășirea egoismului dornic de satisfacții trecătoare și cu atât devine mai conștient de responsabilitatea sa pentru alții și face eforturi mai mari pentru a împlini îndatoririle ce i se impun de ea în fiecare împrejurare.

b) Nici un om nu poate socoti că a ajuns sau că va putea ajunge prin el însuși la desăvârșita împlinire a îndatoririlor răspunderii sale, dar umanitatea e chemată spre acest capăt. Ea trebuie să fi ajuns la acest capăt într-o realizare concretă a ei, prin Dumnezeu. De aceea S-a făcut ipostasul Fiului lui Dumnezeu om, pentru ca în El umanitatea să-și împlinească desăvârșit răspunderea ei și să ne arate tuturor aceasta prin pilda vieții și prin jertfa totală și prea curată pentru noi în fața lui Dumnezeu. Numai în unire cu El pot oamenii să urce la treapta unei cât mai înalte împliniri a răspunderii lor. Fără această împlinire, de către Fiul lui Dumnezeu făcut om, a deplinei răspunderi umane și cu ajutorul ei și în unire cu ea a răspunderii umanității în general, conștiința acestei responsabilități necondiționate și a cerinței ei după împlinirea desăvârșită ar fi contrară firii omenești și n-ar fi o greșeală de a nu o lua în serios.

Dar nu se poate vorbi despre responsabilitate fără să se vorbească despre *libertate*. Dacă omul n-ar fi liber, n-ar fi responsabil. Iar dacă n-ar fi o ființă responsabilă, n-ar fi dotat cu libertate. Există o strânsă legătură între responsabilitate și libertate. Adeseori se vorbește de libertatea omului ca de o însușire nelegată de nici o condiție ca scop și de nici o precondiție cu caracter de cauză. Jakob Böhme consideră pe om ca pe cel ce-și scoate libertatea lui din nimic sau o consideră pe ea însăși ca ieșind din nimic. Poate prin aceasta înțelege că ea e un produs al voinței omului.

De fapt, omul e adus la existență dotat cu libertate. Deci nu și-o dă el. Dar libertatea cu care e adus la existență nu e ca un bun pe care-l constată ființând sau funcționând de la sine, cum ființează și funcționează trupul sau sufletul. Libertatea e dată omului ca o însușire pe care trebuie să o primească și să o folosească el însuși cu voia lui. El e liber nu numai întrucât l-a făcut Dumnezeu liber, ci întrucât vrea și el să fie liber. Căci depinde de el modul folosirii libertății și întărirea în libertate. Iar această capacitate e atât de importantă, încât fără ea omul n-ar fi liber. Astfel, libertatea e, pe de o parte, dată omului, pe de alta, e actualizată și întărită de el. Iar libertatea se arată în toată lucrarea și ființa lui. Omul e liber întrucât nu lucrează și nu-și păstrează existența pământească decât dacă voiește el și cum voiește el. El poate aproba, prin aceasta, sau refuza tot ce i-a dat Dumnezeu sau ceea ce îi propune Dumnezeu ca să facă din sine. În

faptul că omul e liber se arată nu numai că libertatea e darul lui Dumnezeu, ci și că e actualizată de voința lui.

Fără îndoială, Dumnezeu i-a dat omului darul libertății, ca să fie folosit cu voința lui în conformitate cu responsabilitatea ce i s-a dat și ea pentru sine și pentru alții în fața lui Dumnezeu. Dar precum împlinirea răspunderii așa și întărirea libertății o câștigăm în fața lui Dumnezeu. Dar acest dar, deci și capacitatea de a face uz de el, nu i se ia omului nici când nu face uz de el spre împlinirea responsabilității lui. Însă, în acest caz, libertatea ce i s-a dat n-ar fi o adevărată libertate și împlinirea responsabilității nu s-ar realiza, fiindcă omul n-ar fi, propriu-zis, responsabil și liber.

Omul e lăsat cu darul libertății și cu putința de a face uz de el cum voiește, deci și contrar responsabilității lui, însă are în sine oricând potența împlinirii responsabilității și a întăririi libertății lui.

S-a remarcat de unii, cum am spus, că omul refuză uneori să-și lege libertatea de condiția împlinirii responsabilității lui, pentru că aceasta i se pare o restrângere sau o diminuare a libertății. Și el preferă uneori, din acest motiv, afirmarea libertății pentru ea însăși, nelegată de nici un scop, de nici o responsabilitate în fața unui for superior. În libertatea lui socotește că are mijlocul de a nu recunoaște pe nimeni superior lui, de a fi absolut independent. Vrea să fie el însuși forul suprem al vieții lui, să fie ca Dumnezeu. Poate și în acest sens spune Jakob Böhme că omul își scoate libertatea din nimic sau nu vrea să și-o întemeieze pe nimic.

Și Dumnezeu îl lasă pe om în libertatea lui, deci și în existență, chiar când se socotește ca absolut independent și-și manifestă libertatea, arătând aceasta.

Dumnezeu nu vrea să priveze pe om de libertate nici în acest caz. Căci privându-l de libertate, în acest caz, sau de existența care folosește libertatea în acest mod, l-ar priva de calitatea de om sau ar considera existența omului depinzând de un unic mod de folosire a libertății lui.

Dumnezeu îi lasă existența chiar în folosirea libertății într-un mod contrar responsabilității față de El, ca să-l arate pe om, în aceasta, ca un chip real al Său.

Dar în acest caz, chipul dumnezeiesc al omului se strâmbă. Omul își trăiește caracterul absolut ca chip al lui Dumnezeu, dar într-un mod strâmbat. El trăiește ca cel ce se socotește că are existența prin sine și și-o ține prin sine. Dar și atunci e lăsat să existe în veci, deci să trăiască într-un anumit fel eternitatea și nemărginirea, dar o eternitate și o nemărginire golită la extrem, ca o veșnicie sărăcită și monotonă, până a simți în același timp marginea cea mai îngustă a lui.

Pentru a înțelege aceasta, trebuie să vedem mai întâi cum își poate trăi omul libertatea unită cu responsabilitatea, fără ca libertatea lui să se îngusteze, ci procurându-i în același timp o bogăție și o adâncime mereu sporită de viață, pe care nu i-o poate procura libertatea fără responsabilitate⁹.

Dumnezeu îl lasă pe om să-și trăiască libertatea și în cazul că nu o folosește unită cu responsabilitatea, dar tot așa îl lasă să-și trăiască libertatea în unire cu responsabilitatea, căci aceasta sporește și adâncește viața omului din Dumnezeu. Dumnezeu nu-i impune silnic omului împlinirea răspunderii. Ci îl cucerește pentru împlinirea acesteia, coborându-se la nivelul celui ce-și împlinește el mai întâi răspunderea pentru om față de Dumnezeu în mod

absolut benevol, ca să-l umple pe om de iubire față de El și să-l îndemne din recunoștință la aceeași împlinire a răspunderii sale în mod liber. Aceasta a făcut-o Dumnezeu primind să Se facă om și chiar să sufere moartea pentru om. El Se face slujitorul oamenilor ca ei să se facă, la rândul lor, în mod liber, slujitori ai Lui și între ei, recunoscându-L ca mai mare prin împlinirea unei mai mari răspunderi și în mod anticipat. Și așa le recomandă să facă și între ei (*Matei XX, 26-28*). Sau dacă nu pot să vadă pe Fiul lui Dumnezeu făcut om împlinindu-Și El mai întâi răspunderea pentru ei, experiența relațiilor între oameni, așa cum le-a lăsat Dumnezeu, îi face să-și dea seama că, de cele mai multe ori, premergând vreunul cu împlinirea responsabilității sale pentru altul, acela îi urmează pilda, cucerit de el.

În tot cazul, nici Dumnezeu și nici omul făcut de Dumnezeu după chipul Lui nu cere cuiva să-și îplinească responsabilitatea față de el silindu-l să renunțe la libertatea lui, ci făcându-l să se simtă și mai liber în împlinirea acestei responsabilități.

Libertatea în împlinirea responsabilității pentru om față de Dumnezeu, din partea lui Dumnezeu făcut om (Hristos) sau a altor oameni, îl provoacă pe om să-și îplinească și el răspunderea sa în deplină libertate. Nici Dumnezeu, nici seamănul meu nu mă pune într-o situație inferioară, cerându-mi împlinirea responsabilității, când și-o împlinesc între ei, ci Dumnezeu îmi dă pilda acestei împliniri anticipat, iar seamănul, dacă nu anticipat, în mod aproape sigur consecutiv, mă va face să simt cât de mult respectă libertatea mea în împlinirea răspunderii pentru mine. La baza împlinirii responsabilității și a bucuriei de această împlinire stă de fapt iubirea. Și prin ea se întărește iubirea. Dumnezeu, făcându-ne răspunzători și liberi, ne-a făcut astfel ca să ne iubim, ca să ne putem arăta și întări iubirea. Iar în iubire e libertate.

Manifestarea libertății, legată de împlinirea responsabilității, creează astfel comuniunea între Dumnezeu și om, sau între om și om, care, pe de o parte, îl bucură pe fiecare, pe de alta, îi face pe cei ce înaintează spre ea sau au realizat-o prin împlinirea responsabilității reciproce, să se simtă la fel de liberi sau să-și arate reciproc respectul libertății. Manifestarea libertății, legată de împlinirea răspunderii reciproce, creează în Cel față de care și în cel pentru care e împlinită o răspundere o cu atât mai îngustă iubire în libertate, făcându-l să facă și el la fel.

Bucuria aceasta nu o are însă cel ce-și afirmă libertatea nesocotind răspunderea față de alții. El se dovedește, până la urmă, rob egoismului său și închis în el însuși. El e liber, dar închis undelor de viață ce-i vin din mulțumirea celorlalți și din pornirea lor de a-și arăta această mulțumire prin acte deplin libere ale răspunsurilor lor. E o închisoare liber aleasă, dar e totuși o închisoare. E libertatea sterilă, uscată, disprețuitoare, care se mișcă liber în cușca egoismului propriu, în cușca nepăsării proprii de alții și a disprețului de cei de afară, dar care e o cușcă chinuitoare prin îngustimea și prin existența monotonă în care îl face să trăiască pe cel ce s-a închis în ea.

4. Omul, unitatea contrastelor suflet și trup, capabil să înainteze la nesfârșit în cuprinderea și transfigurarea tuturor prin unirea cu Dumnezeu

Natura sau ființa omului este una, deși e alcătuită din suflet și trup. Iar această alcătuire a ei îi dă omului putința să unească în sine toată întinderea realității, de la Dumnezeu până la cele văzute.

a) Sufletul nu e nici o clipă fără trup și nici trupul fără suflet. Ele nu sunt contrarii prin ființă, ci întregitoare, deși își pot deveni și contrarii. În suflet sunt puterile formatoare ale trupului din materie și lucrătoare prin el. El nu începe să existe decât împreună cu trupul. Prin puterile acestea sufletul înalță materia, o ridică la treapta de mijloc a vieții spirituale. Sufletul începe să prefacă materia în trup chiar de la conceperea omului. Chiar din acel moment omul e suflet și trup.

Sf. Grigorie de Nyssa afirmă această unitate în felul următor: „Precum în bobul de grâu sau în alta dintre semințe, spunem că se cuprinde în potență toată specia spicului... și nici una din componentele ei nu spunem că se face mai înainte de firea seminței, ci printr-o rânduială naturală oarecare se arată aflându-se potența lor în sămânță neintroducându-se în ea altă fire, la fel socotim că și sămânța omenească are de la prima ivire a compoziției (existența ei) puterea firii, dar se extinde și se arată printr-o dezvoltare naturală, înaintând spre deplinătate și neadăugându-și și ceva din afară în mișcarea spre deplinătate. Astfel, nu e drept a zice că sufletul e înaintea trupului, nici că trupul e fără suflet, ci amândouă au un unic început, întemeiat după rațiunea mai înaltă, în voia primă a lui Dumnezeu, iar după a doua aflându-se în începutul facerii”¹⁰.

Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă și el în mod categoric prezența sufletului în embrionul copilului, din prima clipă a formării lui, ca putere formatoare a lui. Copilul e, și ca suflet, copil al unui tată și al unei mame. Adresându-se celor ce afirmă, urmând lui Origen, că sufletul vine ulterior într-un embrion conceput, Sf. Maxim spune: „Orice fel de viață ați admite că are sămânța la zămislire, ar trebui să o socotiți ca proprietate a unui suflet care formează deosebirea constitutivă a ființei respective de cele care nu sunt ca ea. Iar dacă împinși de forța adevărului, trebuie să recunoașteți că embrionul are și el suflet, se cuvine și sunteți datori să spuneți voi înșivă ce și cum este acesta și cum poate fi înțeles și numit. Dacă afirmați că e numai suflet nutritiv și cauzator de creștere, adică numai ca al unei plante și nu ca al omului, în baza acestui cuvânt, trupul va fi după voi ceea ce e hrănit și făcut să crească. Dar oricât de mult aș cugeta, nu înțeleg cum poate fi omul tată al plantei, care nu are după fire cătuși de puțin existența de la om. Iar dacă atribuiți omului numai sufletul înzestrat cu puterea senzației, embrionul va fi recunoscut la zămislire, desigur, ca având suflet de cal sau de bou sau de alte animale de uscat sau de aer și, după voi, omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci, precum am zis, al oarecărei plante sau al vreunui animal din cele de pe pământ. Și ce va fi mai absurd și mai nebunesc decât aceasta?”¹¹

Că embrionul are de la început și sufletul rațional în el se vede și din faptul că conceperea copilului e și temeiul unei transcenderi continue a ambilor părinți în grija conștientă, serioasă pentru copil, întărită cu deosebire din clipa în care știu că el s-a conceput. Ei își trăiesc astfel continuu răspunderea reciprocă pentru copil, ca față de un om întreg.

Afirmând atât conceperea simultană a copilului ca om întreg, deci rolul părinților în aceasta, cât și cauza chipului noului om în actul preștiinței și lucrării lui Dumnezeu, Sf. Maxim spune: „Căci a susține că nu coexistă de la prima constituire a celor existente determinantele proprii ale subzistenței lor conform diferenței naturale neschimbate, înseamnă a amesteca între toate cele și a afirma că nici una dintre existențe nu este în chip propriu ceea ce este și se numește. Iar răul și mai mare e că această afirmare implică în chip vădit cea mai mare calomnie la adresa înțelepciunii și a puterii dumnezeiești. Căci, dacă toate cele ce sunt în orice fel au deplinătatea în rațiunea proprie dinainte de facerea lor, după preștiința lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau sunt aduse la existență, conform rațiunilor lor, vor avea în chip neștirbit deplinătatea în act. Căci, dacă fapăturile au, după preștiință, deplinătatea de mai înainte, iar când sunt aduse la existență și sunt făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sunt preștiute, ci sunt altele în loc de acestea, sau ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite și clare a Făcătorului, care nu poate înfățișa în chip deplin prin facere, în act, ceea ce este după ființă existența preștiută“.

Contribuția părinților la aducerea unui om nou la existență poate fi văzută întemeiată în cuvântul Mântuitorului, Care zice despre omul întreg că e trup (purtat de suflet) născut din trup (din trupurile purtătoare de suflet ale părinților): „Tot ce se naște din trup, trup este“ (*Ioan* III, 5). La fel se zice în *Psalmul* L, 6 despre omul întreg. „În păcate m-a născut maica mea“. Pentru lucrarea lui Dumnezeu se pot invoca locurile: „Cel ce a sădit în deosebi sufletele lor“ (*Ps.* XII, 15) și „Cel ce zidește duhul omului în el“ (*Zah.* XII, 1).

Potrivit acestor locuri, sufletul e considerat atât născut din părinți cât și creat de Dumnezeu. El ar fi rezultatul unei conlucrări a lui Dumnezeu cu părinții. De fapt, chiar când spune că trupul e născut din părinți, trupul fiind însuflețit de puterile vitale și senzoriale și organizat ca organ al funcțiilor conștiente ale sufletului care vine de la Dumnezeu, se poate socoti că această colaborare între părinți și Dumnezeu se extinde nu numai asupra sufletului ci și asupra trupului. Căci trupul fără funcțiile vitale, senzoriale și raționale ale sufletului, ce vin de la Dumnezeu nu e trup viu. Deci, chiar la conceperea trupului lucrează și sufletul creat, precum pentru apariția sufletului cu funcțiile lui vitale, senzoriale și raționale e necesară conceperea trupului prin unirea părinților. Omul întreg e adus pe lume și de părinți și de Dumnezeu, dar puterea fundamentală lucrătoare e a lui Dumnezeu.

Trupurile părinților ce se unesc transmit, pe de altă parte, raționalitatea lor unită, susținută de funcțiile vitale, senzoriale și raționale ale sufletului lor, sau chiar de sufletele lor întregi, trupului ce se concepe. Dar la formarea lui sunt active în mod copleșitor funcțiile vitale, senzoriale și spirituale ale noului suflet creat de Dumnezeu și însuși acest suflet în întregime a lui.

Lucrarea lui Dumnezeu se vede în pecetea unicității ce se imprimă chiar de la conceperea fiecărui om adus pe lume. Iar unicitatea care distinge pe orice om de părinți sau de sinteza lor trupească și sufletească, ca și de orice alt om, e una cu relația unică în care se află fiecare om cu Dumnezeu. Prin ea fiecare om e realizat ca partener distinct al dialogului cu Dumnezeu.

H. Andrusos în „*Dogmatica*“ sa (trad. rom. p. 146-8) arătând dificultățile legate de fiecare din cele două teorii, nu s-a decis pentru una din ele luată separat: transplantarea sufletului din părinți, pornind eventual de la Adam și Eva, în care ar fi fost date virtual toate sufletele, și creaționismul.

În ceea ce privește păcatul strămoșesc, el socotește că amândouă fac dificilă, fie luate separat, fie împreună, moștenirea acestui păcat din părinții creștini, curății de acest păcat la Botez. El nu admite explicarea locului de la *Romani* V, 12 prin „întru care toți au păcătuit“. O oarecare explicație ar putea fi următoarea: păcatul primilor oameni s-a prelungit în firea omenească, asupra urmașilor. Din el trebuie să iasă fiecare om în mod personal prin alipirea la Hristos. Părinții creștini au ieșit personal din acest păcat prin botezul lor. Dar întrucât ei poartă nu o fire închisă în ei înșiși, ruptă de firea umană generală, în existența lor personală au ieșit din acest păcat, dar în firea generală a tuturor, cu care sunt în legătură, păcatul acesta a rămas și din el trebuie să iasă orice om venit la existență personală, prin hotărârea lui proprie. S-ar putea spune că, în ceea ce se unește din părinți, păcatul acesta intră ca printr-o ușă din firea omenească generală, pentru că ceea ce se unește din ei nu-i reprezintă atât pe ei, ci natura generală, deci și a oamenilor viitori. Când persoanele cuprinse ca virtualități în această fire sunt aduse la existență actuală ca persoane, ele trebuie să se hotărască pentru ieșirea din păcatul firii generale. Ele trebuie să intre în mod personal în relație cu Dumnezeu, oferită de El prin suflarea Duhului la Botez, așa cum au intrat în această relație părinții lor la Botez, primind din nou suflarea Duhului Sfânt, asemenea lui Adam la crearea lui.

Deci, dacă în nașterea omului născut din părinți e activă și lucrarea lui Dumnezeu, această lucrare nu e una cu suflarea Duhului Sfânt, ci atunci Dumnezeu face numai să vină la existență o persoană originală din potențele încă nepersonalizate ale firii omenești. Aceasta, după ce se va actualiza ca persoană, va trebui să intre și prin voia acestei persoane în relație cu Dumnezeu prin Botez, primind suflarea Duhului Sfânt. Dacă n-ar fi fost, în prealabil, adusă din ea la existență de Dumnezeu o altă persoană n-ar putea să ia această hotărâre, ca persoană, după aceea. Astfel se unesc aceste două momente în personalizarea omului: crearea lui ca persoană prin Dumnezeu, la naștere, și împlinirea acestei calități a lui prin acceptarea dialogului cu Dumnezeu de către el însuși, prin aderarea la Hristos în Botez. Lucrarea lui Dumnezeu în aducerea unui nou om la existență se arată în întemeierea lui ca persoană sau ca partener al dialogului cu Sine. Dar omul născut trebuie să se decidă și el pentru această calitate. Prin aceasta se unește cu Hristos, Care a unit pe noul om cu Sine, în calitatea de partener neezitant al dialogului cu Dumnezeu, având ca ipostas al umanității chiar pe Dumnezeu Cuvântul. Prin aceasta, Hristos extinde asupra noului născut și pe Duhul Lui cel Sfânt prin suflare, ca pe un Duh de Fiu. Aceasta se întâmplă

cu omul la Botez. El intră prin aceasta ca partener chiar în dialogul Treimii și o dată cu aceasta reface dialogul cu semenii săi, membri ai Bisericii, în Hristos.

În general vorbind, omul ce se concepe nu e numai o sinteză a trupurilor și sufletelor părinților sau a unora din puterile aflate în ele. Trupul nou ce se formează, potrivit sufletului existent de la început în el, are și el o unicitate, datorită sufletului nou al lui. În aceasta se arată puterea creatoare a lui Dumnezeu, a Cărei imaginație e atât de bogată, încât nu e silită să se repete în crearea de noi oameni. Căci în fiecare, Dumnezeu a pus pecetea unei valori eterne unice. Fiecare persoana dă ceva nou celorlalte în eternitate, pentru că niciodată nu se poate comunica în întregime taina ei de origine divină și nu se poate contopi cu altă persoană. Toate persoanele umane se îmbogățesc în eternitate prin toate persoanele. Unicitatea fiecărei persoane, dar și nevoia fiecăreia de celelalte, condamnă atât separatismul individualist, cât și încercarea de uniformizare sau de contopire a lor în masă. În unicitatea fiecărei persoane și în necesitatea eternă a comuniunii între ele se manifestă în alt fel bogăția spirituală infinită a lui Dumnezeu.

Fiecare suflet vine de la Dumnezeu, dar e și într-o legătură cu părinții din care se naște omul al cărui suflet este, iar trupul lui este influențat de sufletul care-l organizează, precum și viceversa. Dumnezeu n-a voit să aducă un om nou la existență fără colaborarea părinților, fără ca omul nou să nu fie în legături cu alți oameni de la începutul formării lui, legături care sunt simțite de părinți ca legături de iubire de la început, iar de noul om din primul moment al apariției conștiinței sale. Dar legăturile acestea contribuie și ele la unicitatea lui. Fiecare om se determină ca persoană unică și prin relații deosebite în care se află de la început cu alți părinți, cu alți oameni din jurul lor, în alte împrejurări ale vieții lui.

Fiecărei persoane i se transmite această unicitate și prin unicitatea trupului, dar și a sufletului deosebit de către o altă mamă, în alte împrejurări ale vieții ei, apoi prin toată căldura din timpul creșterii ei. Căldura unei legături deosebite i se transmite în mod deosebit pruncului și prin tatăl său prin comunitatea deosebită a părinților, uniți în iubirea față de el.

Persoana nu e adusă pe lume de Dumnezeu în mod izolat, ca o realizare uniformă, abstractă, separată a naturii umane. Ea e adusă pe lume în contextul complex al legăturilor de iubire și de grijă ale altor persoane față de ea, ale unor persoane deosebite de altele.

În general, în faptul că sufletul și trupul alcătuiesc o unică ființă, se arată că omul nu e numai material. Trupul lui e materie organizată și înălțată spiritual, străbătută și făcută organism complex al spiritului, iar în spirit sunt toate puterile care organizează și care se manifestă prin trup. Dacă omul ar fi numai materie, cum s-ar reține în conștiința sau în memoria omului, ca depozit statornic actualizat sau potențial, toate cele întâmplare cu el? Spiritul unit cu trupul îl face pe om un adânc ineputabil și unic în manifestările lui multiple și un mister insondabil pentru cunoaștere. Aceasta îl face pe fiecare om o persoană unică, neredusă la unele legi uniforme și la fel repetate. Prin spirit, mișcările trupului și multe din trup devin mișcări voite, simțite și alese conștient.

Aceasta îl arată pe om nu ca pe o mașină automată, absurdă și fără sens, ci ca pe un mister unitar și unic, plin de sensuri și simțiri nesfârșite, cu o pecete proprie lui și, prin aceasta, prin spirit chiar trupul e legat în mod unic de Spiritul absolut. Omul, ca trup, poate fi considerat ca un obiect și supus unui tratament asemenea obiectelor, dar faptul că cele ce se petrec cu el sunt simțite conștient, și că la actele lui participă și el, arată că nu e numai materie, ci trupul e unit în mod negrăit cu sufletul liber, conștient și cugetător și penetrat de el, rămânând ca atare totodată mai presus de starea de obiect, până e trup viu sau trup organizat propriu-zis. Căci prin despărțirea de suflet, destrămându-se organizarea lui, nu mai e trup.

Se vorbește de materia tânără și de materia bătrână a trupului. Dar nu materia în sine e tânără și bătrână. Nu materia în sine merge spre moarte. Ci sufletul își slăbește funcțiile vitale și senzoriale în trupul omului, care în animal sunt concentrate într-un principiu propriu, fapt valabil în plante numai pentru funcții care produc planta și o fac să crească.

Moartea e un fenomen pregătit de slăbirea spiritului omenesc și extins de la om la natura animală și vegetală. Mai bine zis, e un fenomen produs de slăbirea funcțiilor vitale și senzoriale ale sufletului, cu ultima origine în sufletul care s-a rupt prin păcat, în mod conștient și liber de Dumnezeu, Izvorul spiritual al vieții. Această slăbire a funcțiilor vitale și senzoriale ale sufletului e cauza procesului de corupere a materiei trupului, a stricăciunii sau îmbătrânirii ei.

Sufletul și-a slăbit, prin ieșirea din comunicarea cu Dumnezeu, funcțiile de închegare și susținere a materiei în trup, iar oprirea totală a activității acestor funcții este una cu moartea trupului.

Dacă coruperea materiei trupului și moartea rămân și în cei ce au reintrat prin Botez în legătură cu Dumnezeu, aceasta se datorește mai multor cauze:

1. Spiritul a rămas într-o slăbiciune care nu-i mai permite să revină la stăpânirea dintru început asupra materiei trupului, deși unii asceți ajung departe în stăpânirea ei;

2. Materia a căpătat o rigiditate care nu mai poate fi biruită de spirit, ca s-o facă elastică față de acțiunea lui și ușor de adus, prin înviere, la transparența deplină. Aceste două cauze au fost învinse de Hristos, căci în El trupul a fost luat în ipostasul dumnezeiesc;

3. Coruperea și moartea au rămas ca lege generală a trupurilor omenești pentru a se permite omului botezat să înainteze și prin eforturile sale într-o creștere spirituală, care să-l facă apt pentru învierea într-o fericire la sfârșitul chipului actual al creației. De aceea nu lasă nici Hristos să se reverse puterea trupului Său înviat peste toată materia lumii și a trupurilor oamenilor din timpul vieții pământești, ca s-o ridice din rigiditatea și opacitatea pe care o au în urma căderii. Materia lumii viitoare și a trupurilor înviate va fi cu adevărat o materie veșnic tânără, pentru că spiritul va fi veșnic puternic în unirea deplină cu Dumnezeu, copleșind materia fără să o desființeze. Ea va arăta așa cum este în esență: energie luminoasă (în iad întunecoasă) ușor și clar imprimabilă de spirit, ridicată în trup la o sensibilitate spiritualizată.

Dar e greu de făcut o descriere exactă a acestei tainice unități a contrastelor, pe care o reprezintă omul ca suflet și trup, chiar în viața dinainte de înviere.

Eul cunoscător este în temelia lui spirituală. Dar el nu cunoaște și nu se cunoaște decât pentru motivul că are sau a avut în sine trupul, penetrându-l. Trupul e atât de unit cu sufletul, încât face parte din eul omului, sau participă la calitatea lui de subiect sau de eu cunoscător. Însă, în același timp, trupul este și obiect cunoscut, tot așa precum este, în parte, și sufletul. Trupul însă e ca obiect cunoscut în mod vizibil, organizat și sesizat prin simțuri, cum nu e sufletul ca realitate cunoscută. Dar e organizat prin suflet și are sufletul în el și, de aceea, nu poate fi cunoscut separat de suflet, cum de altfel nu e cunoscut și nu se cunoaște nici sufletul în mod separat de trup.

În amândouă calitățile sale, trupul se resimte de lucrarea sufletului. Atât în calitatea de obiect, cât și de participant la subiectivitatea persoanei, trupul e penetrat de calitățile sufletului, sau acestea se prelungesc în trup. De aceea și sufletul cunoaște și e cunoscut prin trup. Sufletul nu vede fără ochi, mintea nu cugetă fără creier. Ochii materiali participă la vederea sufletului, orice mișcare a trupului participă la mișcarea sufletului. În organizarea și funcționarea trupului meu e ceva care transcende ceea ce nu s-ar putea numi materialitatea lui și mișcările ei automate, supuse unor legi ale repetiției oarbe; e ceva care nu se poate reduce la proprietățile lui materiale¹².

Există o non-obiectivitate a trupului, unită cu obiectivitatea lui, având un caracter deosebit de obiectivitatea lucrurilor pur materiale. Trupul este în ambele calități interior sufletului. Rădăcinile lui de obiect cunoscut și de participant la calitatea de subiect cunoscător, simțitor și activ, sunt în suflet. De aceea, el e un transparent al sufletului și al simțurilor lui, care sunt provocate de trup. Omul, ca ființă sufletească-trupească, are chiar această misiune de a face materia organizată în trup tot mai transparentă pentru suflet, tot mai înălțată peste automatismul materiei, tot mai participantă la viața conștientă umană.

Rățiunile spiritului, ca suflet omenesc, se prelungesc în cele două calități ale trupului, sau au în ele puterea de a organiza materia ca trup complex în cele două calități ale lui, de obiect cunoscut și de părtaș la subiectul cunoscător, corespunzătoare calităților sufletului. Ele se pot arăta ca atare în trupul omului. Dar aceste rațiuni se unesc cu materia și produc simțirea conștiinței. Sufletul se actualizează, organizând materia în trupul de extraordinară complexitate, corespunzător aceleiași complexități a sufletului, ca acesta să lucreze prin organele trupului. Se actualizează prin bogăția de simțiri produse de sensibilitatea trupului, atât de complex organizat de suflet. Prin aceasta, materia se organizează ca trup participant la suflet, ca eu cunoscător și ca un cunoscut tot mai îmbogățit.

Trupul viu, sensibil și organizat, arată în el rațiunea cunoscătoare și raționalitatea organizatoare a sufletului, lucrătoare în materia lui, făcută sensibilă și în relațiile lui cu materia exterioară. Acestea însă nu se epuizează în lucrarea lor în trup, ci persistă în spiritul omenesc unit cu trupul, ca într-un izvor din care curg continuu puterile și luminile lor, ca într-un izvor care el însuși are rațiunea și raționalitatea făcute să dea forma văzută a trupului, fiind oarecum prin fire, din momentul venirii la existență, formator de trup (somatoform). Dar sufletul își prelungește puterea rațională organizatoare și lucrătoare în trup, folosindu-se de materie ca raționalitate plasticizată, dată prin creație la o treaptă inferioară. Când trupul moare, rațiunea și raționalitatea care s-au manifestat în

trup, organizându-l, menținându-l și săvârșind prin el fapte cugetate, voite și simțite, nu se pierd, ci rămân în sufletul îmbogățit cu efectele gândurilor, simțirilor și faptelor practicate și trăite prin trup.

Din cele spuse, rezultă că rațiunea cunoscătoare și raționalitatea cognoscibilă ce lucrează, din spiritul uman (din suflet) la formarea trupului și în faptele săvârșite prin trup nu au numai un caracter teoretic, ci și o virtualitate capabilă să devină simțire ce însoțește lucrarea lor în trupul alcătuit din materia făcută sensibilă. Așa se face că sufletul trăiește durerile și plăcerile trupului, cum nu le poate trăi materia prin sine. Trupul ca simplă materie nu le-ar putea simți și nici spiritul ca realitate separată. Animalul suportă și el durerile și plăcerile din trupul său, dar nu le trăiește în mod conștient, nu reține amintirea lor și nu dorește revenirea lor. În el nu e o rațiune ca subiect cunoscător, întins conștient spre trecut și viitor, ci numai o raționalitate plasticizată, ca obiect cunoscut de către om și ca sensibilitate inconștientă. La om există o „simțire spirituală“.

Ceea ce se petrece în om, ca existență purtătoare a chipului lui Dumnezeu, ne face să credem că chiar Dumnezeu Cuvântul „prin care toate s-au făcut“ are, în rațiunile ale căror chipuri formează sufletele omenești și care se prelungesc în trupurile lor, o anumită sensibilitate virtuală, care le dă o capacitate de a câștiga o simțire lucrând în materia sensibilă. Căci simțirea contribuie și ea la cunoaștere. Deci, se poate presupune că chiar în Dumnezeu există o anumită formă superioară și infinit de bogată de simțire. E o simțire prin care se iubesc Persoanele dumnezeiești care le face capabile de înțelegere și de milă față de oamenii care suferă și se bucură. Această simțire l-a făcut pe Dumnezeu Cuvântul să-Și formeze prin suflet (prin minte - *nous*, cum zic Părinții) un trup în care a putut pătimi durerile de pe cruce, care nu erau numai ale trupului, ci le simțea în oarecare fel prin suflet și prin trup și Dumnezeu Cuvântul însuși, făcut ipostas al lor. Așa putem înțelege și afirmațiile Sf. Maxim Mărturisitorul cum că Iisus Hristos săvârșea minunile *prin poruncă sau prin putere și prin atingere trupască*. Acestea două se puteau uni într-o singură lucrare, fără să se contopească în ea lucrarea dumnezeiască și cea omenească, deși cel ce experia atingerea Lui simțea nu numai lucrarea omenească, ci și puterea dumnezeiască prin ea.

Prin aceasta, s-ar putea veni și în întâmpinarea tendinței teologiei occidentale contemporane, care ar vrea să înțeleagă pe Dumnezeu nu cu totul nepărtinitor, ci ca participând în oarecare mod la durerile trupului de pe cruce, și prin milă, la durerile oamenilor, în general.

Desigur, însă, că această capacitate de simțire a lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă ca privând pe Dumnezeu de puterea de a-și stăpâni simțirea. El participă prin mila Lui la suferința oamenilor, dar nu participă fără voie. El participă la suferință și e puternic în același timp.

Înțelegerea aceasta a raționalității și sensibilității trupului cu originea și cu ecou în spirit, dar activându-se în mod deosebit în materia organizată de spirit în trup, depășește atât derivarea monistă sau panteistă a spiritualității raționale și sensibile exclusiv de materie sau exclusiv din spirit (ca pretinsă esență fundamentală unică a realității), cât și dualismul care desparte prea mult sufletul de trupul omului, atribuind sufletului numai cugetarea teoretică, iar trupului numai sensibilitatea. Toată spiritualitatea omului își are izvorul în spiritul lui,

dar înțeles ca izvor al cugetării și sensibilității ce se actualizează în mod deosebit în materia trupului și din întâlnirea cu ea. Aceasta e explicarea cea mai corespunzătoare a realității omului, nu explicarea monistă sau separatistă. Numai ea ține seama de taina unirii între componentele contrastante ale omului. Aceasta explică mai cuprinzător atât viața omului cât și legătura experiată între lumea văzută și cea nevăzută sau unirea între Dumnezeu și lumea creată, care s-a realizat culminant în Iisus Hristos.

Trupul meu, imprimat de spiritul meu, în care se află sau de care e străbătut, organizat și susținut, formează ecranul subiectiv și sensibil al tuturor obiectelor cu care ajunge în legătură sau al imaginilor lor văzute; în el se întipăresc, în același timp, toate simțurile conștiente, produse de obiectele și persoanele altora. Dar trupul imprimat de spirit e totodată participant subiectiv la sesizarea lor, la definirea înțelesurilor lor și la exprimarea lor prin cuvinte adresate altora. Dar pentru aceasta trebuie să fie, în același timp, într-o legătură prin simțuri cu lucrurile, cu persoanele și cu imaginile lor. Trupul ia parte la actele mele de simțire, de gândire a tuturor lucrurilor, de simțire și cunoaștere a simțirilor și gândurilor comunicate de alții, dar e și obiect al cunoașterii, al gândirii imprimate de ele. Are loc și cu el, ca penetrat de spirit, o întoarcere a lui asupra sa. Îl văd, îl cuget și îl simt ca obiect, dar îl văd, îl cuget și îl simt prin el, sau ia totodată parte la vederea, la cugetarea și la simțirea lui și a realităților lumii imprimate în el. El îmi ușurează, ca participant la calitatea mea de subiect, gândirea, vederea, simțirea tuturor, dar îl și sesizez ca obiect în care se imprimă acestea. Dacă ar fi numai participant la calitatea de subiect gânditor și simțitor al sufletului, nu s-ar aduna în el ca într-un obiect central imaginile și simțirile tuturor lucrurilor, persoanelor și însușirilor lor și, deci, nu ar fi o punte între mine ca subiect și lume. Dacă ar fi numai obiect cunoscut, în care se imprimă lumea obiectelor, ar lipsi iarăși o legătură între spiritul meu și cunoașterea și simțirea lumii prin trup.

Trupul e adaptat continuu spiritului, în calitatea de participant la actele lui de cunoaștere și de simțire ca subiect, dar și în calitatea lui de ecran obiectiv în care se adună imaginile, însușirile și simțirile lucrurilor și persoanelor, ecran care nu e lipsit totodată de calitatea de subiect. Când spun „eu mă spăl“, exprim atât calitatea de subiect a trupului meu, mai precis a mâinilor mele, prin faptul că sunt străbătute de spiritul meu, cât și calitatea trupului meu de obiect. El vibrează, în același timp, în mod diferit în aceste două calități ale sale. Trupul este ca punte a spiritului, penetrat de spirit, o rezervă de nenumărate posibilități liber alese și activate, aflate la dispoziția posibilităților liber activate de spirit, accentuând, în actualizarea lor, vibrația trăită de spirit. Fără trup, posibilitățile ce pornesc din spirit nu s-ar putea actualiza, dar nici posibilitățile corespunzătoare ale trupului, fără spiritul care le prelungește pe ale sale prin trup.

Omul dă, pornind din spirit, o formă liber aleasă mișcărilor mâinii și prin aceasta imprimă o mare complexitate în mâna prin care lucrează: el dă nuanțe nenumărate, liber alese, mișcării ochilor, tonalități de mare bogăție și finețe, liber alese, glasului. Fiecare om e unic în bogăția acestor nuanțe manifestate prin mișcările organelor sale cognitive, comunicative și receptive. Ele vin din spirit prin circumvoluțiunile creierului și se imprimă prin ele organelor simțurilor, mâinilor și altor organe ale trupului.

S-a spus că trupul este imaginea și senzația primă, generală și fundamentală a tuturor imaginilor și senzațiilor subiectului uman. Dar trupul nu e numai imaginea sau senzația-obiect în care se adună și se imprimă ca pe un ecran multiplele imagini senzitive ale lucrurilor, făcând din trup o imagine și o senzație de negrăită complexitate concentrată, ci și senzația-subiect, care se sesizează pe sine ca imagine și senzație unitară sau ca obiect-ecran pe care se imprimă imaginile și senzațiile primite și apoi comunicate. Trupul penetrat de spirit are acest dublu rol de subiect care primește, simte, gândește imaginile și senzațiile pline de înțelesuri, ca și de obiect pe care se imprimă și se cunosc. Ba chiar se poate vorbi de o concomitență repetată a acestor două calități la alte și alte niveluri. Văd și simt un lucru prin vederea subiectivă, dar mă văd și mă simt imprimat în ochii mei, în trupul meu, de vederea lucrului respectiv. Iar această vedere a ceea ce se imprimă din nou la un alt nivel în trupul meu, în calitatea lui de obiect, îl arată și ca subiect care trăiește ceea ce se imprimă în el mereu în alt mod, cu alte înțelegeri și simțiri.

Nu am senzația unui lucru sau a unei însușiri a lui prin trup, fără să aflu în ea un înțeles nou. Funcția senzitivă a trupului e nedespărțită de funcția înțelegătoare, conștientă, legată de ea, ceea ce arată și mai mult participarea lui la calitatea de subiect a spiritului. Dar e un lucru greu de înțeles cum eu trăiesc conștient, deci spiritual, senzația durerii sau a plăcerii trupului. Căci ea nu e numai a trupului, dar nici numai a spiritului. Animalele au senzații pur vitale, care pun trupul în mișcare fără voie și în mod inconștient. Omul nu are senzații mai puternice fără să fie sesizate și trăite conștient. Aceasta nu se poate explica decât prin faptul că plăcerile și durerile sunt trăite de trupul penetrat de spirit sau de spiritul în care își are trupul rădăcinile sau raționalitatea lui plină de virtualitățile senzitive.

Nu pot vedea ceva frumos cu ochii trupului fără să mă bucur spiritual. Nu pot trăi o bucurie netrupească sau cu o participare trupească mai subțiată, fără să mă bucur și cu trupul. Nu pot ajunge la o înțelegere spirituală - sau cu o participare trupească mai subțiată - fără să am o senzație plăcută în trup.

În faptul că trupul meu nu poate fi văzut numai ca obiect, ci el însuși participă la vederea lui, se arată că el depășește calitatea pur materială. Omul trăiește spiritual atingerile, înțepăturile, sunetele produse material, în trup sau în contactul trupului cu lumea obiectelor; sau trupul le trăiește pe acestea spiritual. Privirea omului, auzul, fața lui arată în ele spiritul lui personal și tot ce se întâmplă cu trupul îmbogățește viața spirituală a persoanei. Fața copilului, ochii lui, încă nu sunt complet definite spiritual. La bătrânețe, spiritul se vede în mod „definit“ pe față, în gesturi și chiar în forma lui personală specifică. Puterile spiritului se prelungesc astfel în organizarea complexă și în mișcările trupului, dând trupului întipărirea lor, dar primind și el în forme nuanțate viața trăită prin trup. Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că mâinile dau omului putința spirituală să vorbească. Animalele nu vorbesc pentru că gura lor e prea ocupată cu prelucrarea hranei ce o mănâncă, pe când în cazul omului acestea sunt pregătite de mâini. În general, tot trupul e organizat în vederea vorbirii¹³. Dar cine organizează trupul în vederea vorbirii, dacă nu sufletul înțelegător și rațional? Prin aceasta,

trupul participă la actele spirituale ale omului. Mâinile nu rămân nici ele organe pur materiale, ci se imprimă de o mare complexitate spirituală.

S-a produs astfel o anumită spiritualizare în sens bun sau rău a trupului în cursul vieții, dar s-a imprimat și o pecete vie a trupului în suflet, pecete luată de trup printr-un anumit mod de folosire a lui de către suflet. Sufletul, rămas la moarte cu întipărirea actelor și simțirilor lui în trup, se cere după arătarea lor exterioară și această cerință i se va împlini la înviere. Atunci, dacă pecetea pusă de el pe trup a fost pecetea unui trup dominat de spirit, trupul ce și-l va da sufletul va face la maximum spiritualizată forma cea bună ce i s-a dat, precum va face foarte vizibilă și forma cea rea câștigată de suflet în viața de aici, prin trup.

Sf. Grigorie Palama spune că așa cum în viața de aici sufletul se vede prin trup, așa se va vedea în viața viitoare, după înviere, trupul prin suflet. Trupul se va menține, dar va fi imprimat în mod copleșitor de spiritualitate sau de puterile spiritului, care se vor vedea în trup așa cum au fost activate. Astfel, sufletul omului se va vedea în mod accentuat în trăsăturile trupului, încât, întâlnindu-te cu cineva, aproape că nu vei observa că cel cu care vorbești mai are un trup. Dar aceasta va însemna și o negrăită iradiere luminoasă de sensuri și de simțiri spiritualizate prin trupul lui. Trupul nu va mai fi un zid despărțitor al omului în fața altora, ci un transparent luminos și un mijloc de comunicare neîmpiedicată. Trupul, care constituie pereții sufletului, va fi cu totul străveziu, fiind copleșit de lumina sufletului din el. Sufletul fiecăruia se va comunica deplin altora, fără să se confunde cu al lor, și va iradia departe. Va fi cu toți cei la care se gândește cu iubire, apărându-le tuturor prin trupul străveziu, prin care luminează departe. Sufletul nu se va mai ascunde cu nesinceritate, pentru că nu va mai avea nimic rău pe care să-l ascundă. El nu va avea în sine decât iubirea pe care voiește să o comunice.

Se va petrece ceva asemănător cu trupul înviat al Domnului. Deosebirea e că trupul înviat al lui Hristos, rămânând o vreme între oamenii cu trupuri pământești, s-a putut lăsa și acoperit, pentru că aceia nu aveau o deschidere sufletească spre El. Dar precum celor înviați la viața veșnică Hristos le va fi prezent tuturor prin trupul străveziu, așa vor fi prezenți în Hristos toți tuturor, o dată ce trupurile lor se vor bucura de o maximă transparență. O anumită transparență vor avea între ei și cei din iad. Dar transparența aceasta va fi o transparență a urii dintre ei, care, pe de o parte, îi va închide spiritual unii altora, pe de alta, va susține între ei o necomunicare prin comunicare, o comunicare a repulsiei unora față de alții, o comunicare de care nu pot scăpa și care e totodată o mare însingurare. Precum trupurile le-au fost prilej de dezbinare în viața de aici, așa le vor fi acolo sufletele, prilej de și mai mare dezbinare, întrucât se va arăta deschis toată ne iubirea lor, toate gândurile neprietenești.

Numai când e părăsit de suflet, trupul poate fi văzut ca simplu obiect. Dar în calitate aceasta nu e văzut de posesorul lui și nu mai e propriu-zis trup. Nu mai ia la cunoștință, nu mai simte nimic și nu se mai imprimă în el nimic care să se imprime și sufletului. Cât trăiește omul pe pământ, își poate vedea ca obiect organele lui externe prin care lucrează, iar radioscoptic și organele interne. Dar cel ce le vede ca obiect și le vede, întrucât ele sunt și pătrunse la calitate

lui de subiect. Dar în această calitate nu se poate vedea. Deci trupul nu se poate vedea nicicând numai ca obiect.

Omul nu poate face ceva cu trupul său ca obiect, decât folosindu-se de trupul său ca părtaș la calitatea sa de subiect. Când nu se mai poate folosi de trupul său ca părtaș la calitatea sa de subiect, nu mai poate face cu el nimic. La eul care lucrează asupra trupului său ca obiect participă trupul său ca subiect. Iar aceasta înseamnă că chiar în calitate de obiect, trupul nu e numai obiect, precum în calitate de subiect, nu e numai subiect.

Chiar văzându-mi trupul din exterior, în oglindă, nu-l văd în întregime numai ca obiect, pentru că dacă n-ar fi în același timp și părtaș la calitatea mea de subiect care-l vede, nu l-aș vedea. Căci ca subiect nu mă pot vedea. Nu văd actul subiectiv al vederii mele sau, văzându-mă ca subiect, rămân în această calitate nevăzut, transcendent calității de obiect. Îmi văd ochii ca organe obiective, dar nu-i văd pe ei în calitatea lor de participanți la calitatea mea de subiect. Îi văd printr-un act pe care nu-l văd, la care ei participă.

Dar nu numai trupul meu îmi rămâne nedeplin obiect, deci nedeplin cunoscut, ci și trupul altuia. Eu nu trăiesc calitatea lui de subiect nici măcar cum o trăiește el, deși o simt prin faptul că-l văd privindu-mă pe mine ca obiect al calității lui de subiect, care mă privește și mă cunoaște, sau îi cunosc această calitate printr-o tainică comunicare între mine ca subiect și el ca subiect. Îl simt ca subiect când îl am în fața mea, când îi aud cuvintele, când îi simt faptele îndreptate spre mine. Dar prin aceasta el îmi este totodată obiect. Pe lângă aceea, chiar simțindu-l ca subiect, eu nu-l pot trăi ca subiect cum se trăiește el însuși. Deci îmi rămâne și mai puțin cunoscut ca subiect, decât sunt cunoscut eu de către mine în această calitate. Ideea teologului grec Yannaras despre „metafizica trupului” se poate înțelege în acest sens.

Aceasta arată cât suntem de reductibili unul la altul în calitatea de subiect, deși ne putem deveni interiori unul altuia într-un anumit fel ca obiecte și în altfel ca subiecte. Mai ales ca subiecte, trăim ireductibilitatea unuia la altul. Însă tocmai aceasta ne arată că nu suntem nici unul singur. Pentru că, deși nu pot trăi pe altul ca subiect cum mă trăiesc pe mine ca subiect, totuși mă simt sub atenția lui chiar prin trupul lui. Și în aceasta simt că lui nu-i sunt indiferent.

Pot face trupul altuia rob al meu ca obiect. Dar nu-mi pot însuși trăirea acestei stări de către el. El îmi rămâne egal și opus în mod mai mult sau mai puțin simțit în calitatea mea de subiect. Trăirea lui ca subiect rămâne în sanctuarul lui. E demnitatea de care nu poate fi dezbrăcat nici de alții, nici de el însuși. În aceasta constă prin excelență chipul lui Dumnezeu în om, chipul Subiectului suprem. El poate fi în această calitate în comunicare cu mine într-un fel sau altul, dar nu anulat.

b) În unele remarci de până acum, dar mai ales în cele referitoare la relația ce o are omul prin trup cu semenul său, s-a văzut implicat rolul trupului de punte a omului spre lumea obiectelor și a persoanelor.

Prin simțurile trupului, omul percepe lumea obiectelor și a celorlalte persoane, iar prin înțelegerea asociată cu ele sesizează înțelesurile lor și intră în comunicare cu acele persoane. Prin simțurile trupului, omul prinde în simțirea lui nu numai cele ce se petrec în trupul lui, ci și cele ce cad sub simțurile lui.

El simte durerile produse în trupul lui de loviturile lucrurilor din afară, plăcerile produse de dulceața unora dintre ele, gustul sărat sau amar al altora. Dar prin cugetarea lui lucrătoare, prin creier, cunoaște organizarea lucrurilor într-un mod corespunzător între ele și putința de înțelegere și folosire a lor. Prin trup, sesizează o raționalitate plasticizată de mare varietate și armonie între lucruri și între ea și raționalitatea plasticizată a trupului. Între lucruri sunt unele sărate satisfăcând o necesitate a trupului, iar altele dulci, care satisfac o altă necesitate și prin ele producând o simțire plăcută sufletului.

Omul cuprinde prin ochi în mod conștient un cadru larg al naturii, iar prin capacitatea de mișcare a trupului în spațiu și prin memoria sufletului, poate lărgi și reține în conștiință un cadru din ce în ce mai larg. Prin instrumentele ce și le construiește ca prelungiri ale văzului, sau ale posibilității de mișcare, omul poate lărgi în dimensiuni uriașe cadrul, sesizat prin privire și chiar prin întâlnire directă, al lucrurilor văzute. Lumea devine pe întinderi tot mai mari simțită prin trup sau un fel de trup de al doilea grad al sufletului.

Tot prin trup, omul intră în legătură de percepere, de înțelegere, de comunicare, cu semenii săi, datorită faptului că ei au trupuri prin care sunt percepuți, se fac înțeleși și comunică. Datorită trupului de natură identică, străbătut de suflet, oamenii își pot vorbi, lărgindu-și orizontul spiritual și comuniunea care nu-i confundă, ci îi îmbogățește spiritual. Ei se constată astfel ca rațiuni și simțiri identice, sesizând în comun o raționalitate sensibilizată, variată și armonioasă a lumii văzute. Lumea li se descoperă și actualizează astfel, ca un trup comun de al doilea grad, fără să-i confunde, ci întărind comuniunea între ei și îmbogățindu-se prin ea spiritul în mod reciproc, căci fiecare vede, înțelege și comunică altfel, conform deosebirii spirituale între ei.

Prin trup, omul e capabil să cuprindă din ce în ce mai mult universul și să întărească legătura cu tot mai mulți semenii ai săi. Dar cum această sete nu e deplin satisfăcută în viața pământească a oamenilor, e de cugetat că ei vor ajunge la aceasta continuând pe alt plan viața lor, cuprinzând tot universul și intrând în comuniune desăvârșită cu toți semenii.

Dar cum omul tinde la o depășire prin cunoaștere și la o îmbogățire a ceea ce-i poate da chiar universul întreg și toți oamenii, e de cugetat că el e destinat să ajungă la o cunoaștere și la o comunicare cu Absolutul personal infinit, de care se simte atras încă în existența pământească.

Dar la această cunoaștere și unire deplină cu Dumnezeu și cu oamenii nu poate ajunge omul prin trup, decât printr-o mai profundă spiritualizare a trupului, fără desființarea lui. Astfel, omul e făcut să cuprindă prin trup totul de la Dumnezeu, până la tot ce are lumea în rădăcinile ei afundate în Dumnezeu.

c) Dar calitatea trupului de părtaș la caracterul omului de subiect, destinat să cunoască și să simtă cu bucurie, în bogăția lor nesfârșită, toate, și în calitatea lui de obiect, destinat imprimării de toate, rezultă răspunderea omului față de trupul său. Omul e răspunzător nu numai de sufletul său, ci și de trupul său. E răspunzător de trupul său, chiar prin trupul său. Dacă trupul lui n-ar fi și obiect și părtaș la calitatea de subiect, omul n-ar putea fi răspunzător de sine. Dar omul trăiește și participarea trupului la răspunderea față de sufletul său, în calitatea trupului de participant la însușirea lui de subiect. Căci un trup fără această

calitate n-ar putea accepta de bună voie trăirea unei responsabilități pentru sine. Și răspunderea aceasta a omului de amândouă componentele sale, prin amândouă e unită cu răspunderea pentru alții în fața lui Dumnezeu. Toate formele răspunderii sunt susținute de răspunderea omului în fața lui Dumnezeu, care i-a dat omului și sufletul și trupul în grijă ca obiecte, dar și în calitatea lor întregitoare a demnității lui de subiect răspunzător pentru sine și pentru toți și toate. Răspunderea omului față de trup arată că nici pe el nu și-l dă omul, ci îi este dat ca dar și în grijă de Subiectul suprem. Părinții Bisericii vor spune că trupul este dat omului ca un „rob“, pe care trebuie să-l conducă „legat“. Aceasta arată că este inferior sufletului și, ca atare, depinde în mai mare măsură de sufletul omului, decât sufletul de trupul lui.

Totuși, trupul trebuie să se împace și el cu starea de „rob“, de „legat“, de condus. Grijă omului pentru trup nu e numai una negativă, de înfrânare a lui, ci și una pozitivă. Ba însăși grija pozitivă nu constă numai în a-l întreține, fiindcă în sensul acesta are și trupul o mai mare grijă de el, ci și în a-l înfrâna în pretențiile de preocupare exagerată și exclusivă de el, în a-i stăpâni mișcările pentru a le face cuviincioase, frumoase. Deci chiar în grija negativă e un element pozitiv. Aceeași grija pozitivă și negativă constă în folosirea trupului ca mijloc de ajutorare a altora, făcându-l harnic și deprinzându-l în dexteritățile unei ocupații, care cere și ea o înfrânare a trupului de la o viață fără rânduială. Orice osteneală sau muncă are în ea ceva negativ și ceva pozitiv. Chiar și munca intelectuală și rugăciunea cer atât o lucrare pozitivă, cât și o înfrânare. Omul trebuie să aibă grijă să întrețină puterile trupului ca punte reală și tot mai străvezie între suflet și lume, pentru cunoașterea lumii și pentru lucrarea în ea în folosul comun. Pe de altă parte, omul mai trebuie să-și înfrâneze trupul și să-l facă tot mai mult mediu de manifestare a puterilor spiritului asupra lumii, spre a-l face pe Dumnezeu transparent în lume și lumea mijloc de înfrățire cu oamenii, prin ajutorarea adusă lor în folosirea lumii, necesară tuturor. Trupul este dat omului spre folos, dar poate să nu-i mai fie spre folos, ci spre pieire, când omul nu-l mai ține în frâu și nu-l mai educă pozitiv. El poate aduce, în acest caz o slăbire a sufletului, ba chiar o părere despre inexistența sufletului și deci o nesocotire totală a lui. Iar prin aceasta, poate promova și necredința în Dumnezeu. Deci, prin înfrânarea trupului, acesta poate sluji și el omului ca un mijloc de întărire a spiritului, de înălțare a lui la legătura cu Dumnezeu. Prin aceasta, chiar trupul e ridicat la treapta unui mijloc de comunicare ușoară și de arătare străvezie a ceea ce e bun în cei ce comunică. Aceasta înseamnă că trupul împreună cu lumea își pot face vădite rațiunile lor corespunzătoare susținute lui Dumnezeu. Chiar prin înfrânarea trupului, se face și sufletul nu numai tare în bunătate, în iubirea de oameni, ci și văzător al rațiunilor adânci ale trupului și ale lumii scăldate în lumina Creatorului. Chiar prin înfrânare, e descoperită frumusețea spirituală a trupului în calitatea de organ și locaș al spiritului.

Patimile sunt forme ale egoismului, ale închiderii omului în sine, ale reducerii sale mai mult sau mai puțin la trup. Căutarea plăcerilor trupului mărește egoismul în suflet, slăbind sufletul în ceea ce este propriu lui: întinderea spre Dumnezeu și spre alții prin trup, deschiderea spre lumina spirituală. Ele intensifică sensibilitatea exclusivă și oarbă a trupului și acoperă realitatea luminoasă

a spiritului și împiedică vederea lui adevărată în om. Patimile ascund dimensiunea spiritului adâncit în lumina lui Dumnezeu și taina adâncă și virtual atotcuprinzătoare, împreună cu Dumnezeu a omului. Înfrânarea de la patimi micșorează egoismul îngust și întunecat și redescoperă realitatea tot mai adâncă și mai luminoasă a spiritului și, prin aceasta, înțelegerea de către spirit a tainei sale, a lumii și a lui Dumnezeu Care stă la temelia lui și a tuturor și din Care se hrănește viața în continuă creștere a spiritului omului. Teama de dureri trupești duce la acte de lașitate spirituală și exagerarea prin închipuire a unor situații neplăcute poate duce până la stări delirante, vecine cu nebunia. Frica îngustează vederea spirituală și slăbește rațiunea, măbind panica și dezordinea în cugetarea și faptele omului. Atât prin căutarea exagerată a plăcerilor, fie ele chiar plăceri ale mândriei, cât și prin frica exagerată a durerii, omul dă dovadă că a îngăduit trupului orbit să ocupe locul principal în preocuparea lui. Prin aceasta, omul își pierde controlul asupra sa datorită slăbiciunii adusă de ele spiritului, adică voinței lui, și datorită întunecării vederii lui spirituale și drepte lui judecări.

Omul, slăbindu-și răspunderea pentru trup, își slăbește și răspunderea pentru sine a sa spirituală. Deci și răspunderea în fața lui Dumnezeu pentru trup, pentru sine și pentru alții. Își pierde calitatea de ființă reflexivă, devine aproape exclusiv obiect purtat de patimi, sau de porniri inferioare, atât în trup cât și în suflet. Trupul nu mai e robul omului, ci al celor din afară. Sau devine aproape numai trup. Aceasta aduce o însingurare, o dată cu întunecarea conștiinței de sine, însoțită de dispariția oricărui sens al existenței. E o stare însoțită sau urmată de o tristețe și de o disperare greu de vindecat sau cel puțin de o nepăsare animalică; deci și de o ieșire din normalitatea umană și de o prăbușire nervoasă, sau în cruzime inconștientă și oarbă, justificată uneori de o raționalitate fără orizont.

Scăparea de ispita plăcerilor și de frica durerilor nu e ușoară, decât dacă omul se obișnuiește să nu dea o valoare majoră plăcerilor, satisfacerilor orgolioase și durerilor trupești produse de lume, decât dacă se obișnuiește să vadă caracterul trecător al lor, depășind, în viața trupului și în relația cu lumea, ceea ce le poate procura pe acestea, sau frânând simțirea îngustă a contactului cu ele. Atunci nu va mai fugi cu orice preț după plăceri și după cele ce le pot prilejui și va răbda cu tărie necazurile ce vin asupra lui, considerându-le legate de viața trecătoare din lume. Atunci va vedea viața de aici nu ca o „cetate stătătoare“ ci ca un drum spre viața eternă de dincolo de ea. Aceasta nu înseamnă o disprețuire a lumii, ci o înțelegere a ei, ca transparent și prilej al comunicării cu planul superior ei, ca un târg în care își cumpără cu faptele sale trecătoare viața veșnică. Așa cum cei din târg știu că ziua târgului va ajunge repede la sfârșit și se gândesc mereu la folosul ce-l pot avea după aceea, acasă, de cele ce le cumpără, dacă sunt consistente, așa vor fi și cei ce trăiesc viața în lume, ca prilej trecător de câștigare a vieții veșnice și poartă ostenele din cursul acestei vieți cu bărbăție. Numai această relativizare a lumii văzută ca drum, ca mijloc, ca transparent, dar nu ca realitate ultimă, poate scăpa pe oameni de disperarea atât de frecventă azi, disperare ce-i duce la grave tulburări nervoase; numai aceasta îi poate scăpa de urile neîmpăcate din ei, susținute de atâtea false valori.

Grija lor în târg nu va fi să-și cumpere cele de trebuință numai în ziua târgului, ci cele care le vor face bucurie după aceea. Heidegger a scos în relief cât de mult sunt înecați oamenii în grija pentru cele din lume și cât de mult își pierd în ea existența lor autentică. Dar el n-a văzut opusă acestei griji decât o teamă de ceva misterios. Însă aceasta nu poate elibera pe om de grijile egoiste de sine și nici nu poate instaura relații de frățietate și de reciprocă și superioară răspundere, pricinuitoare de bucurie, între oameni. Omul se poate elibera întrucâtva de povara grijilor opace și poate ieși din sentimentul de „aruncat în lume” numai prin dorința de a se trăi pe el însuși prin speranța că nu „există spre moarte” definitivă, ci spre înviere pentru eternitate.

Aceasta poate ușura pe om de griji, nu numai printr-o îmbătăre trecătoare, ci și prin elanul statornic spre înfrățirea cu ceilalți și prin nădejdea că, răbdând crucea necazurilor și a morții, va trece la învierea în viața de veci, la plenitudinea vieții în Dumnezeu, care l-a dat sieși în lume pentru a răspunde de sine și de ceilalți, nu pentru o viață trecătoare fără sens, ci pentru pregătirea sa și a celorlalți spre viața de veci. Căci cine i-a sădit omului răspunderea de sine și de alții, a făcut-o cu siguranță pentru că ține la valoarea lui și a tuturor semenilor săi, trăită de toți în comuniunea lor, și a făcut din împlinirea acestei răspunderi un mijloc de a ajunge toți la viața netrecătoare și fără necazuri.

Dacă omului i s-a dat în grijă trupul, dar nu pentru a-i procura numai cele ce-i asigură decât viața pământească, ci pentru a-l crește ca punte pentru Dumnezeu și ca mijloc transparent și comunicant al prieteniei și iubirii față de alții, înseamnă că trupului i s-a dat o importanță veșnică. De aceea, omul nu se teme nici de moarte, chiar dacă știe că va muri cu trupul. Căci el știe, de asemenea, că ea va putea să fie învinsă, fiindcă dacă omul există pentru eternitate, în întregimea sa unică, el se va bucura de învierea cu trupul.

Avem deci, în atitudinea omului față de trupul său, posibilitatea unei noi alternative: omul poate face din trupul său fie un mijloc de ajutorare a altora, de comunicare frățească cu ei, de transparent al iubirii sale curate și de manifestare prin fapte a iubirii lui Dumnezeu, de care se poate umple și el, fie un pretext de ceartă, de dezbinare, de egoism, un zid de întuneric și de repulsie, un mijloc de ispite, un mijloc de iradiere a dușmăniei, de lovituri și asupriri reciproce între oameni. Aceasta e o grijă falsă de trup, o grijă susținută de convingerea amăgitoare că el e cea mai de preț realitate sau o realitate dincolo de care nu există alta. Aceasta se întâmplă atunci când omul uită că trupul îi este dat de un for superior, ca mijloc de comunicare frățească cu alții, de ajutorare reciprocă între oameni, spre pregătirea sa pentru o existență superioară celeia din trupul actual, în lumina care iradiază din Creatorul și Susținătorul tuturor.

Iar când omul are grijă să facă din trup un astfel de mijloc de comunicare cu ceilalți, aceasta se vede chiar prin trupul lui. Atunci însuși trupul lui devine un transparent al conștiinței omului de a fi responsabil în fața lui Dumnezeu, pentru a se depăși în întregime ca subiect ce tinde spre o viață superioară și netrecătoare. El poate deveni atunci ajutător al omului ca existență destinată eternității sau comunicării cu ceilalți în eternitate. Dar puterea acestei depășiri de sine a omului ca subiect, spre cine s-ar putea îndrepta sau cine i-ar putea-o ușura, dacă nu Subiectul superior lui. Și cine

ar putea-o susține, dacă nu subiectul său, care se poate depăși în mod liber, în conștiința că va rămâne și se va întări în unirea cu Subiectul suprem și el ca subiect? Ea e o depășire spre Subiectul suprem, în comunicarea sa liberă ca subiect cu Acela și din puterea Lui. Numai în fața acelui Subiect și din puterea Lui, omul poate fi responsabil ca subiect, adică se poate depăși pe sine, întărindu-se ca subiect. Omul primește tăria ca subiect responsabil de la un Subiect superior lui, dar care-l consideră și-l va considera în veci ca subiect, acordându-i chiar prin responsabilitatea ce i-o dă cinstirea cuvenită unui subiect. Omul n-ar trăi responsabilitatea dacă n-ar fi subiect, dar n-ar trăi-o nici dacă n-ar fi subiect în fața și din puterea unui Subiect suprem. Omul nu poate avea responsabilitatea și nici caracterul ei necondiționat de la sine și în fața sa însuși; dar nici de la un alt om sau de la vreo instituție sau formație umană, care n-are nimic deasupra ei. Tăria împlinirii responsabilității nu i-o poate da decât Cel care are autoritatea incontestabilă de a-l face pe om responsabil în mod necondiționat și de a-l ține mereu în această relație cu Sine.

Căci tăria aceasta e o adevărată tărie numai când îl face pe om capabil să meargă în împlinirea răspunderii sale până la jertfa de sine prin trup, întărit de siguranța că Cel care l-a făcut responsabil și în fața Căruia este responsabil are o putere de exigență nemărginită și-i poate asigura pentru jertfa de sine cu trupul, ca împlinire desăvârșită a responsabilității în fața Lui, existența în continuare veșnică și pe un plan desăvârșit. Și omul e în stare să meargă în împlinirea răspunderii sale până la jertfa vieții în trup, pentru că primește tăria de la Cel care i-a sădit, o dată cu responsabilitatea, și tăria împlinirii ei, chiar cu riscul vieții lui în trup. În aceasta se arată o altă mare valoare ce s-a dat trupului: aceea de a asigura eternitatea omului, primind să se jertfească cu trupul. Iar omul dovedește în aceasta cea mai mare încredere în Dumnezeu.

Alternativa la împlinirea acestei responsabilități și la tăria ei este grija egoistă, fricoasă de viața pământească trecătoare, pe care omul o va pierde în mod sigur, fără să primească nimic în schimb, dacă grija de trup îl întunecă așa de mult încât pierde din vedere eternitatea pentru care e făcut. Acesta crede că se salvează prin grija sa de trup, nu prin încrederea nelimitată în Dumnezeu.

Omul n-a putut, nici în acest caz, să trăiască sub o răspundere. Dar el și-a ales o falsă răspundere pentru trup, o răspundere comodă, plăcută, mincinoasă, care îl dezbracă de orice tărie și-l desparte de oameni, și-l învrăjmășește cu ei, reducând răspunderea sa multiplă la unica răspundere de viața pământească a trupului său. Ea e urmată de moartea veșnică. Aceasta nu mai e o răspundere în fața forului suprem, singurul în fața căruia omul e dator să răspundă cu adevărat și care îi poate asigura, în schimb, viața eternă. A fi răspunzător cu adevărat înseamnă a fi răspunzător în fața forului suprem, mai bine zis, în fața forului atât de tare, care-l poate face și pe om tare sau om adevărat. E o răspundere cu atât mai mare, cu cât știe că prețul pentru ea e mai mare: viața sa eternă.

Întrucât Dumnezeu i-a făcut pe oameni capabili să răspundă unul pentru altul, le-a dat și cuvântul prin care își pot manifesta răspunderea unul pentru altul, dar pot să-și și trezească răspunderea reciprocă. Acesta e unul din impor-

tantele rosturi ale cuvântului. Avându-și originea în Cuvântul personal al lui Dumnezeu, cuvântul folosit de oameni le arată că nu sunt produse fără rost ale naturii, având să se piardă iarăși în ea, ci sunt aduși la existență de un for conștient superior, care-i prețuiește, care face dependentă viața fericită eternă a lor de împlinirea răspunderii unora pentru alții, adică de faptele lor libere de ajutorare. În aceasta se arată sensul de mare preț al existenței lor. Ei sunt făcuți pentru viața fericită eternă, dar aceasta depinde nu numai de Dumnezeu, ci și de ei înșiși și de ajutorul reciproc ce și-l dau. Valoarea lor e arătată nu numai în faptul că au fost creați pentru eternitate, ci și în faptul că eternitatea lor fericită depinde și de valoarea reciprocă ce și-o dau ei înșiși. Prin cuvântul prin care își manifestă respectul și răspunderea unul față de altul și își trezesc reciproc răspunderea, se arată că această valoare reciprocă și proprie li s-a dat ca să și-o cunoască și să și-o apere și ei, fiecare pentru sine, dar și pentru altul.

Vom vedea cum cuvântul poate fi folosit și pentru întunecarea acestui sens major al persoanei umane și al ei însăși, prin folosirea lui spre menținerea semenilor, spre dezbinarea lor, spre împiedicarea exercitării responsabilității unuia pentru altul, prin folosirea lui pentru înaintarea lor spre o nefericire veșnică. Menționăm aici, cu anticipație, că cuvântul își pierde rostul și când e folosit cu mândrie de unii, pentru a arăta cât pot complica legăturile clare între cuvinte, rostul lor de a pregăti pe oameni pentru eternitatea fericită, cât de abstractă își pot face unii, din mândrie, vorbirea, încât să nu mai poată vedea aproape nimeni un înțeles periculos în ea, ci s-o laude pentru rafinata ei împletire formală. Astfel de oameni fac din cuvânt un „chimval răsunător“, un sunet pompos fără conținut. Nici în această formă cuvântul nu mai e „conventus“, venire la un loc, comunicare reală, spre întărirea reciprocă în viața adevărată.

Sf. Maxim afirmă că în sfinți contrastele suflet și trup au ajuns la o maximă unitate, fără să se anuleze unul pe altul. Și, prin aceasta, au ajuns și la unitatea cu Dumnezeu. Căci trupul s-a umplut întreg de suflet, care e plin de Dumnezeu. „Sfinții s-au ridicat mai presus de doimea materială, pentru unirea cugetată în Treime... Depășind-o, ei s-au unit cu Dumnezeu și s-au învrednicit să se unească cu lumina preacurată. Aceasta înseamnă că au lepădat afecțiunea sufletului față de trup și, prin trup, față de materie... Și-au îmbrățișat sincer numai dorul de Dumnezeu“. Trupul e copleșit întru totul de sufletul umplut de Duhul Sfânt. Mai bine zis, Dumnezeu copleșește cu viața Lui luminoasă atât sufletul cât și trupul. Întreg sufletul și Dumnezeu însuși se vede prin trup. Omul e unit și transformat întreg de însușirile lui Dumnezeu întreg¹⁴. Trupul a devenit mediu total transparent al sufletului și al lui Dumnezeu. Iar un trup transfigurat este un mediu pentru transfigurarea întregii naturi văzute. Prin el iradiază lumina lui Dumnezeu peste cosmos, cu care sufletul e în legătură prin trup. Sensurile depline descoperite într-un astfel de trup sunt în legătură intimă cu sensurile descoperite ale cosmosului. Această împlinire deplină a rostului trupului se va realiza în viața viitoare. De aceea e făcut omul ca ființă integrală din suflet și trup, pentru eternitate. Dumnezeu însuși Se întinde peste cosmos sau în cosmos cu lumina Lui deplină, prin asumarea trupului și prin învierea cu trupul.

La desăvârșirea penetrării trupului de către suflet și prin suflet de către Dumnezeu și la împlinirea deplină a rostului trupului de mediu de răspândire

a luminii Dumnezeirii în lumea văzută, sau de transfigurare a cosmosului, a ajuns trupul omenesc în Hristos. În Hristos s-a arătat suprema cinste la care a fost ridicat trupul omenesc, fiind făcut de Fiul lui Dumnezeu organ al Său de transfigurare a cosmosului, părtăș la calitatea de Subiect sau de Ipostas al Fiului lui Dumnezeu. Hristos a arătat și prin aceasta la ce rol suprem e chemată firea omenească și purtătorii ei, în unire cu Fiul lui Dumnezeu, făcut Ipostas al firii omenești.

Prin trup se face transparentă Dumnezeirea, prin trup se realizează și se vede sfințenia oamenilor, care se alipesc de Hristos. Sfințenia și delicatețea ei nu s-ar putea manifesta și cunoaște fără trup.

5. Nevoia omului, ca persoană, de alte persoane omenești și, prin ele, de Dumnezeu ca Persoană

S-a vorbit într-un capitol anterior despre răspunderea mea față de ceilalți. Dar în răspunderea aceasta e implicată necesitatea lor pentru mine, e implicată nevoia mea de a solicita pe alții. E ceea ce pune în evidență valoarea fiecăruia pentru celălalt, dar și puterea ce o are fiecare de la acela. S-a văzut că, fără răspunsul la solicitarea altora, nu poate fi cineva om cu adevărat. Dar eu îi trăiesc pe alții nu numai ca pe cei pentru care sunt răspunzător, ci și ca pe cei ce mă susțin în existență, nu numai prin răspunsul lor la solicitările mele, ci chiar prin importanța ce mi-o acordă prin solicitările lor. Iar ei, la rândul lor, mă trăiesc pe mine la fel de necesar lor în ambele roluri. Sunt adus la existență prin alții, alții mă îngrijesc în anii copilăriei, alții mă ajută după aceea. Iar în ajutorarea lor de către mine găsesc un rost și o bucurie a existenței mele și mă dezvolt eu însumi spiritual. Eu îi ajut și ei mă ajută; mă ajută chiar făcându-mă să-i ajut și îi ajut chiar ajutându-mă ei. Și ne ajutăm unii pe alții nu numai cu fapte, ci și prin cuvânt. Ei îmi dau conținutul spiritual al vieții, mă încurajează în greutăți, mă mângâie în întristări, îmi arată milă împreună suferitoare în durerile mele, îmi produc bucurii, îmi sporesc bucuria pe care o am din oarecare pricină, participând la ea. Dar și ei găsesc o bucurie în aceasta. Altul e tăria mea, sprijinitorul meu. Dar acesta sunt și eu pentru alții. Există o legătură misterioasă între om și om. Cum se explică această tărie ce o simt venindu-mi mie de la el, fie el cât de slab în putere, și o simte el venindu-i de la mine, chiar de aș fi la fel de slab în putere?

În *Facerea*, Dumnezeu motivează după aducerea la existență a lui Adam, aducerea la existență a celui de al doilea, a Evei, cu temeiul că „nu este bine să fie omul singur“.

Prin acest cuvânt, s-a indicat în primul rând necesitatea bărbatului de femeie și viceversa. Aceasta a arătat-o și Hristos cu prilejul participării la nunta de la Cana Galileei. Legătura între ei este importantă pentru că din unirea lor rezultă aducerea altor oameni la existență. Iar unirea prin care se aduce la existență alt om nu este numai trupească, căci trupul nu e despărțit de suflet. Deci există o legătură deosebită între un bărbat și o femeie, pentru a dezvolta între ei o unitate de cuget și simțiri, care să dea nu numai naștere unui altui om, ci să dea copilului și o creștere unitară. Dar, în afară de aceasta, ei se ajută unul pe altul, aducând fiecare ceea ce îi este propriu. Fiecare se depășește în ceea ce e trupesc în unirea cu celălalt, dar ei se depășesc nu numai având în vedere copilul adus prin ei la existență, ci și împlinind o răspundere accentuată a unuia față de celălalt. Legătura permanentă între un bărbat și o femeie scoate în relief o responsabilitate specială între ei, dar și o responsabilitate unită a lor față de copii și față de Dumnezeu. Prin aceasta, familia devine o școală de deprindere a omului în responsabilitatea lui față de alții și față de Dumnezeu. Căci în răspunderea pentru copii, părinții simt răspunderea, recunoștința și îndemnul la rugăciune în fața lui Dumnezeu. Fiindcă El îi face părinți ai copiilor lor, pentru că în nașterea copiilor se află în lucrare și puterea lui Dumnezeu. Copiii sunt ai părinților, dar le sunt dați și de Dumnezeu, cu o legătură între ei, prin care să se depășească ca ființe singulare, pentru a se crea în ei o unitate de cuget, de simțiri și de cerere comună către Dumnezeu. Omul n-ar reuși să aibă pe un altul ca un *tu* unit permanent cu *eul* său, dacă nu ar avea pe un *al treilea* într-o răspundere comună. Ar schimba mereu pe un *tu* cu *altul* și el ar deveni mereu un *tu* al altuia, niciodată unit permanent în această calitate cu același.

O schimbare deasă a bărbatului sau a femeii nu realizează depășirea de sine a nici unuia din ei, pentru că nu actualizează răspunderea lor comună față de un al treilea. Unitatea creată între ei, prin această permanentă legatură, dă fiecăruia o înțelegere mai mare pentru celălalt. Fiecare îl ajută și îl încurajează din această înțelegere, dar îi și corectează fără mândrie. Ei sunt una și totuși doi. Această unitate duală le dă puterea să se înțeleagă, să se ajute și să se corecteze fără să se umilească. Fiecare îl ajută, îl încurajează, îl corectează pe celălalt ca pe sine, prin pilda responsabilă pe care o dă, silindu-se în acest scop și din această răspundere să fie mereu mai bun. Fiecare trăiește reușitele celuilalt ca pe ale sale și se simte responsabil față de celălalt ca de sine, pentru că îl trăiește pe celălalt ca dat lui de Dumnezeu. Nu numai cele materiale le sunt comune, ci și darurile și bucuriile sufletești. Eu am nevoie de cineva să mă descopere, să mă înțeleagă, să mă întregească și întărească cât mai deplin; nu-mi ajunge să mă descopăr numai eu; sau nu mă pot descoperi deplin fără să-mi fiu descoperit cu dragoste și de altul în cele bune, dar și în cele în care trebuie să devin și mai bun. E o descoperire a unuia de către celălalt, care e, în același timp, un ajutor reciproc pentru înaintarea în bine. Și numai soții permanenți, care se bucură împreună și se tolerează în mod deosebit, pot împlini această funcție. E un alt sens în care bărbatul are nevoie de femeie și femeia de bărbat.

Astfel, în cuvântul lui Dumnezeu: „Nu e bine să fie omul singur“, e implicată o astfel de iubire între bărbat și femeie, care trebuie să se spiritualizeze mereu prin ajutorul ce și-l dau, de a se transcende în ceea ce sunt și a transcende

unul pe celălalt în răspunderea comună pentru copii și în fața lui Dumnezeu. Cei doi nu s-ar iubi în mod spiritual mai înalt, dacă s-ar mișca în mod exclusiv și închis unul spre altul. Spiritualitatea acestei iubiri e făcută posibilă prin arătarea ei comună față de un al treilea, față de copil. Bucuria fiecăruia față de copil devine astfel mai mare și, în același timp, se spiritualizează. În această deschidere spre copil e dată și necesitatea deschiderii spre ceilalți oameni. Aceasta le ajută, de asemenea, celor doi să-și spiritualizeze iubirea.

Văd în celălalt soț noi dimensiuni, când îl văd iubit și de copil și iubind și pe copil. Iubesc mai mult pe soția mea, când, văd iubindu-și copiii, care sunt și ai mei. Pe de altă parte, mama rămâne mamă numai pentru copii, dar mi se luminează mai deplin în bunătatea ei, când o văd îndreptată și spre alții, dar altfel decât ca iubire de mamă. Și nici alții nu trebuie să pretindă iubirea ei, ca iubirea pe care o are în calitate de mamă față de copiii ei sau ca soție față de soțul ei. Iubirea are multiple dimensiuni și în fiecare din ea se poate progresa la nesfârșit.

Dar nu numai cel pe care-l iubesc capătă pentru mine noi înălțări, când iubește și pe altul și e iubit și de alții, ci și eu capăt multiple noi dimensiuni spirituale când îi iubesc pe alții, potrivit cu multiplele situații și relații în care ajung oamenii. În general, legătura cu fiecare persoană îmi pune noi probleme și răspunsuri, actualizează noi posibilități și simțiri în mine. Iar în iubirea între mine și altul nu mă transcend numai eu spre el, ci și el spre mine, chiar dacă eu îl văd numai pe el și nu și pe mine. Se mișcă și el în multiple transcenderi de sine, deși se transcende într-un fel unic spre mine în iubirea față de mine. Și eu, la fel, mă transcend în alte feluri spre alții, chiar dacă mă transcend într-un fel unic spre el. Iar aceste transcenderi au toate în ele o sete de infinit. Un tată își iubește în mod unic și absolut fiecare copil, dar se transcende altfel spre fiecare. De asemenea, îl am întreg pe cel ce mă iubește și totuși îl simt cu bucurie mai bogat spiritual, când se transcende tot mai mult și spre alții.

Dar cine poate face ca să-l am total pe cel ce-l iubesc și mă iubește cu toate transcenderile lui spre alții, dacă nu Dumnezeu pe care-L găsesc unit în chip total și totuși unic cu fiecare?

De unde vine această tărie ce mi-o dă altul, chiar și numai prin simplul fapt că stă cu sufletul lângă mine sau că îmi spune un cuvânt de încurajare, de reducere a importanței greutăților ce le am de suportat? Și de unde vine tăria ce aflu că o dau eu altuia? Văd în prezența altuia lângă mine, în primul rând, o altă judecată care relativizează greutatea căreia eu îi dau proporții covârșitoare, sau importanța plăcerii ce mi se pare că o voi afla într-o faptă care mă atrage cu prea multă ușurință. E un fel de aducere a mea la realitate, la realitatea adevărată, dincolo de cea de suprafață. Văd că nu trebuie să absolutizez importanța greutăților și a plăcerilor prezente. Am mai mult în persoana altuia, ce stă lângă mine, decât în orice greutate sau plăcere egoistă. Și îmi ajută să mă descopăr în ceea ce e mai adânc și mai netrecător în mine și îmi dă puterea să covârșesc greutățile și ispita plăcerilor prezente. Prin aceasta, mi se deschide vederea spre un alt plan al vieții, superior celei trecătoare. Celălalt mă duce la o cumințenie mai mare, când sunt pe cale să mă arunc cu nesocotință în plăceri prezente, periculoase, uitând de semenii mei, gândindu-mă numai la mine sau,

a lui și de primire a ei. E un izvor care nu încetează niciodată de a se revărsa și un vas a cărui sete de a primi revărsarea altor izvoare în el nu se satură niciodată.

Omul își comunică prin cuvânt nu numai gândurile, ci și bucuriile și durerile. Sau chiar în comunicarea gândurilor e o bucurie și uneori o durere pe care și-o alină prin aceasta. Bucuria comunicată prin cuvânt se mărește, căci face să se adauge la ea bucuria celui căruia i se comunică. Durerea comunicată prin cuvânt se micșorează, căci povara ei e preluată de altul, sau e relativizată de acela. A avea un om lângă tine înseamnă a avea o putere, care micșorează puterea durerii proprii. În același timp, fiecare își comunică prin cuvânt misterul său sau adâncul incomunicabil. Aceasta se vede mai ales în neputința de a face pe altul să simtă durerea lui așa cum o simte el. E un mister cum pot simți durerea altuia, dar n-aș putea-o simți fără cuvântul prin care mi-o comunică, iar durerea trezită în mine e altfel decât durerea trăită de el. În cuvânt vine în mine celălalt cu durerea lui, dar totuși nu se confundă cu mine. Căci durerea ce o trezește în mine durerea lui e *com-pătimire*, nu pătimirea lui pur și simplu. Participarea mea, mila mea, i-o comunic prin cuvânt ca altuia deosebit de mine. Dacă acela s-ar confunda cu mine, n-ar mai exista în mine mila. Prin cuvânt pătrund în altul cu mila mea, dar rămân altul, căci altfel nu l-aș putea mângâia în durerea lui. Nu ne putem comunica exact stările de durere și de bucurie, dar unul le poate trăi în felul lui pe ale altuia, și celălalt simte această participare, care e a altuia decât a lui, arătându-i mulțumire pentru aceasta prin cuvântul său. Devenim interiori unul altuia, dar neconfundați. Dar tocmai prin aceasta ne ușurăm durerea, ne întărim față de ea. Prin aceasta, viața noastră interioară câștigă o tot mai mare bogăție și o întărire reală. Cuvântul unește și ține persoanele distincte. Prin cuvânt, se comunică unul altuia, dar bucuria lor este că în această comunicare fiecare îl simte pe celălalt ca deosebit. În comunicarea durerilor prin cuvânt și în participarea la ele prin cuvânt, fiecare întărește umanitatea celuilalt și și-o întărește, în același timp, pe a sa proprie. Fără schimbul de cuvinte, oamenii n-ar fi oameni, n-ar avea o umanitate comună și totuși nespus de variată și în mișcare de îmbogățire în fiecare prin ceilalți. Ei se mângâie se întăresc în umanitate pentru că sunt distinși ca persoane și pentru că în această calitate își comunică și își trăiesc umanitatea comună, sau fiecare trăiește astfel umanitatea comună cu nesfârșita ei varietate, bogăție personală și într-o reciprocă întărire. Fiecare devine tot mai altfel pentru ceilalți, prin comunicările făcute de el, dar și mai familiar cu el. Nu rămân în monotonia identică și separată a animalelor.

Astfel, mijlocul spiritual principal prin care omul se comunică altora și alții se comunică lui ca izvoare complementare de sensuri de simțiri, mijlocul de îmbogățire și de întărire reciprocă, este cuvântul, prin care oamenii își întăresc umanitatea comună, pentru că își comunică această întărire prin faptul că sunt distincți. Dacă n-ar fi distincți, n-ar avea ce să-și comunice. Cel ce-și comunică apa vieții sale prin cuvânt este el însuși nu numai izvor al acestei ape, ci și însetat de a se umple, din izvoare deosebite, de apa acelor, prin ascultarea cuvântului lor. Dar aceste izvoare nu sunt de la ele, pentru că omul nu vorbește numai pentru că vrea să vorbească, ci pentru că simte trebuința să vorbească, pentru că e făcut ca ființă cuvântătoare. Oamenii se adapă spiritual unul pe altul

prin cuvinte, dar dintr-o trebuință sădită în ei de o putere mai presus de ei. Iar cuvintele nu sunt importante pentru ei prin faptul că sună, ci prin faptul că ele comunică apa lor ca izvoare spirituale, legate subteran între ele și cu oceanul spiritual suprem. Omul însuși vine în cel ce-i aude cuvintele și el însuși se deschide celui ce i le comunică. Omul însuși e apă vie, prin faptul că se dă pe sine însuși și adapă pe cel căruia i se dă prin cuvânt. Și fiecare e o apă deosebită de celălalt și adapă pe celălalt numai în măsura în care se dă pe sine însuși și nu folosește cuvintele mai mult pentru a ascunde ceea ce gândește și simte, sau pentru sine însuși. În cazul din urmă, nici cel ce aude cuvintele altuia nu se încrede în ele, pentru că îl simte pe cel ce i le spune rămânând în voința de a nu se comunica cu adevărat. Cuvintele își împlinesc rostul lor, de a uni și întări pe oameni, când sunt rostite și simțite ca o comunicare de sine a unuia către altul. În aceasta se face înțeleasă afirmația despre Cuvântul suprem că e în același timp și Persoană. Între oameni, trăirea cuvântului seamănului, ca dăruire a lui însuși, e cu atât mai intensă, cu cât cel ce se comunică prin cuvânt însoțește mai mult comunicarea prin fapte de autodăruire până la jertfa de sine, fără să se piardă prin aceasta definitiv. Numai aceasta aduce bucurie și fericire reală atât celui ce vorbește cât și celui căruia i se vorbește. Această acoperire între cuvânt și faptă a realizat-o în gradul maxim Cuvântul suprem, făcându-Se om și adevărind cu jertfa Lui cuvintele de iubire ce ni le-a spus.

Omul care vorbește sincer simte, astfel, trebuința să se și dăruiască, dar și să dorească ca celălalt să i se dăruiască prin ascultarea lui deplină și prin răspunsul lui. Fiecare e un cuvânt ipostatic sau personificat nepuizabil, care simte trebuința să se comunice, ca atare, la nesfârșit, dar și să primească pe altul ca răspuns personificat la cuvântul său personificat. Sau fiecare e un cuvânt personificat, distinct ca solicitare și ca răspuns. Căci cine se comunică altuia își manifestă chiar prin aceasta pornirea de-a se da și cererea de a-l vedea pe celălalt ca răspuns, arătându-se pe sine, chiar prin aceasta, ca persoană ce are nevoie de celălalt sau răspunde nevoii celuilalt.

Dar de unde trebuința omului de a se dăruia prin cuvânt și de a cere celuilalt să i se dăruiască prin răspuns? Chiar în faptul că se dăruiește prin comunicare și solicită pe celălalt ca răspuns se arată că omul nu poate exista prin sine. O persoană nu poate exista singură, pentru că în ea se personifică o natură care e personificată și în alte persoane. Dar nici amândouă nu se simt împlinite prin comunicarea-solicitare și prin răspunsul ce și-l dau; sau se află în trebuința de a-și căuta împlinirea în comunicarea cu o realitate personală supremă. În aceasta se reflectă Sfânta Treime, în care una și aceeași ființă e ipostatică în trei Persoane și își face simțită unirea și distincția și în relația dintre persoanele umane de aceeași natură, sau în natura umană cea una, manifestată concret în mai multe persoane necesare unele altora și având nevoie de comunicarea cu un izvor personal suprem.

Pe de altă parte, chiar în simțirea trebuinței omului de a se dăruia ca și cuvânt de comunicare și ca răspuns, indiferent de faptul că e cerut ca atare, se arată necesitatea depășirii de sine, necesitatea de a nu rămâne în sine și de a nu fi mulțumit cu sine. Chiar în nevoia de a se comunica, se arată trebuința de a însemna ceva pentru altul și de a trăi în fapta dăruirii împlinirea sa, fapt care se completează prin dăruirea de sine cu care îi răspunde altul. Văzând valoarea

altuia, văd în ea un temei adânc și o întărire deosebită a prețuirii pe care acela mi-o dă mie. Dacă n-aș acorda nici o valoare altuia, n-aș pune nici un preț pe faptul de a mă comunica lui și pe atenția pe care mi-o dă el mie.

Omul, în calitate de cuvânt ipostatic sau ontologic, trebuie să întregească un alt cuvânt ipostatic sau ontologic, cum se întregește o parte a plămânului cu cealaltă. Fiecare persoană e numai o jumătate de cuvânt și se cere după altă persoană, ca cealaltă jumătate. Când unul e cuvânt-cerere sau cuvânt-comunicare, celălalt e cuvânt-răspuns. Dar fiecare e și una și alta în relație cu altul. Suflarea unuia către altul e condiția sau urmarea suflării altuia către el.

Omul e cuvânt ipostatic, legat de alții prin cuvinte ipostatice. El se bucură cu altul, suferă cu altul, se veselește și plânge cu altul. Viața nu e întreagă sau nu e notă propriu-zisă decât în comuniune. Viața fiecăruia vibrează în comuniune cu altul. Omul e ipostas cuvântător, pentru că e ipostas-comunicare. El nu-și este suficient sieși, nu este un adevărat întreg în sine.

Dar acest rost al cuvântului de a împlini pe om prin cerere-comunicare și răspuns către altul, fapt în care se manifestă nevoia unuia de altul, cere o explicare mai adâncă.

Necesitatea omului de a se adresa altuia cu o cerere ființială și de a se da altuia ca răspuns ființial, nu-i poate fi impusă nici unuia de către celălalt, ca factor ultim. E drept că fiecare se poate sustrage de sub această trebuință, dar suferă când o face și n-o poate face permanent. El poate, mai ales, să nu se dăruiască altuia, și poate să nu ceară altuia să i se dăruiască când îl disprețuiește pe acela. Dar cuvântul tot îl folosește, măcar ca să dea impresia că se dăruiește, răspunzând cererii altuia să i se dăruiască. Și chiar dacă cere altuia să i se dăruiască dintr-o poftă superficială sau din mândrie, nu dintr-o necesitate de împlinire ființială, tot are nevoie de cuvânt și deci de altul.

Dar numai dăruirea și răspunsul real îi poate procura viața adevărată. Iar trebuința aceasta nu poate veni decât de la Cel Care a adus pe fiecare în existență ca om, împreună cu alții, o dată ce are această necesitate sădită în ființa sa, mai presus de voia sa. Chiar când caută să se sustragă prin voință necesității de a se dăruia altuia și de a cere altuia să i se dăruiască spre împlinirea lui ființială, sustragerea aceasta nu-i lasă ființa în normalitatea ei, ci e mai degrabă strâmbarea ei, pervertirea ei. Iar ea are ca urmare o cădere a omului de la starea sa de om adevărat sau deplin. Omul poate perverti nevoia de altul, prin care crește spiritual, într-o satisfacere egoistă a ei, căutând să se folosească numai el de altul și satisfăcând nevoia ce o are altul de el numai în măsura în care aceasta servește până la urmă interesului său. Aceasta e o falsă împlinire a nevoii unuia de altul, care închide pe fiecare în egoismul său și-l face opac altuia și Izvorului suprem, ce L-a făcut și-L adaptă pe fiecare ca izvor al altuia, spre a sluji în mod real nevoii celuilalt, spre hrănirea și creșterea spirituală a fiecăruia.

Omul se împlinește cu adevărat ca om pe linia firii sale, numai dăruindu-se ca răspuns altuia și primind pe altul ca răspuns ființial la cererea sa, deci recunoscându-și nevoia de a se dăruia și de a cere altuia ca răspuns dăruirea lui.

Alternativa negației la împlinirea prin comunicare și dăruire, sădită în firea omului, dovedește numai libertatea dată omului de a dezvolta în mod normal

firea dată lui, sau de a refuza să facă aceasta, cu riscul pervertirii firii sale și a dezordinii dureroase adusă prin aceasta în relațiile dintre oameni.

Necesitatea ce îi este dată omului de a se comunica altuia prin cuvânt și prin fapte, dar și de a dori ca altul să i se comunice, pentru a se realiza ca om adevărat și de a trăi în frăție ajutătoare cu altul, arată că cuvântul, fie în el însuși, fie întrupat în fapta de dăruire, este de la Creatorul omului. Omul e cuvânt ipostatic pentru că e creat prin Cuvântul dumnezeiesc ipostatic după chipul Lui; deoarece, Cuvântul suprem creându-l, Și-a imprimat, prin puterea creatoare, chipul Său de Cuvânt în el. Iar omul, fiind structurat ca cuvânt ipostatic, e susținut în această calitate și tensiune cuvântătoare de puterea Cuvântului suprem, Care nu Se desparte de el, sau mai bine zis de dialogul în care rămâne Cuvântul suprem cu omul, chiar când ultimul nu e conștient de aceasta. Iar pentru că noi nu ne satisfacem nevoia de împlinire între noi prin cuvinte, Însuși Cuvântul creator S-a făcut om sau Cuvântul Creat care împlinește această nevoie în veci, dăruindu-ni-Se desăvârșit și refăcând în noi puterea dăruirii.

Cuvântul dumnezeiesc Și-a imprimat chiar prin creație chipul Său în om ca Cuvânt în acțiune, Cuvânt cuvântător, deci Și-a suflat grăirea în om, pentru ca acesta, pe de o parte, să grăiască și el altuia în numele Domnului și pentru ca să poată auzi spiritual Cuvântul dumnezeiesc prin cuvântul altuia și să-i poată răspunde și să se silească a-i răspunde, ca din porunca Domnului sau ca Domnului însuși. Auzind cuvântul altuia, omul trebuie să audă în adâncul său pe Cuvântul suprem și rostind cuvântul său, să simtă că prin el se comunică cuvântul dumnezeiesc, fără să se considere însuși Dumnezeu. Cuvântul ipostatic este cel ce grăiește prin el și prin altul și Cel pe care-l aude în fond omul și Căruia îi răspunde, o dată ce trebuința și putința de a vorbi și de a asculta e sădită în el de Cuvântul creator. Cuvântul ipostatic creator îi leagă pe toți cu Sine și între ei fără să-i confunde cu Sine și între ei, ci accentându-le prin aceasta importanța distinctă a unuia pentru altul și a fiecăruia în ochii Săi, ca mijloace prin care Se comunică și primește răspunsul lor. Deci și ca parteneri ai unui dialog cu El și între ei.

Omul e mânat la grăirea către altul și la trebuința de a răspunde grăirii altuia, de grăirea Cuvântului către el prin altul. Auzind pe altul grăindu-i, aude pe Cel ce-i grăiește prin acela, fără să-l confunde pe ultimul cu Primul; și trebuie să-i răspundă altuia pentru că aude Cuvântul dumnezeiesc grăindu-i prin acela. Dar aceasta se întâmplă când în el s-a trezit cunoștința și simțirea că în acela grăiește Cuvântul. În acest caz, dialogul între oameni este un mijloc de maximă conștientizare a lor. În acest caz, cuvântul celuilalt e simțit ca mijloc de venire a Domnului la el și cel ce ascultă acel cuvânt mulțumește Domnului. Și nu se mai simte acum numai un om lângă el, ci simte prin el îndreptată spre sine atenția Domnului și puterea Lui, dar și porunca Lui de-a grăi altuia. Aceasta o simt cu deosebire la „binecuvântările“ adresate de preot în biserică credincioșilor și în mulțumirile și laudele ce le aduc ei ca răspuns lui Dumnezeu.

Dar și când nu grăiește cineva altuia cu conștiința că vorbește în numele Domnului și nu îi răspunde aceluia cu conștiința că îi răspunde Lui obiectiv, cuvântul de adresare al unuia și cel de răspuns al celuilalt arată legătura necesară stabilită între ei prin cuvânt de Dumnezeu Cuvântul, chiar dacă oamenii pot

strâmba folosirea acestei legături și își pot comunica prin ea stări care-i slăbesc spiritual și-i țin în conștiință departe de Dumnezeu Cuvântul și de folosirea dreaptă a puterii cuvântului dăruită lor. Astfel, oamenii pot pierde, în fapt, conștiința acestei legături, cuvintele ce și le spun unii altora fiind cuvinte lipsite de iubire, de dăruire reciprocă, ba mai mult, cuvinte dușmănoase, producătoare de dezbinare, de neîncredere și de ură între ei. Sau omul poate folosi cuvintele în mod mincinos, pentru a-și ascunde gândurile rele față de alții, sau pentru a-i înșela, ca să nu se apere de planurile lui contrare lor, pentru a se folosi de ele în mod defavorabil semenilor săi. Omului i s-a dat și puțința acestei alternative. Dar chiar și în această folosire a cuvintelor, contrară rostului lor, între oameni, totuși, se susține prin ele o legătură. Chiar și în acest caz, se manifestă o nevoie a omului de ceilalți, care nu se satură niciodată. Setea de exploatare și amăgire a altora, manifestată de om prin cuvinte mincinoase, este și ea nesfârșită. Și chiar pentru cuvintele deșarte omul va da socoteală la judecată (*Matei XII, 36*), căci prin cuvinte oamenii își pot face cele mai mari rele.

Numai când au încetat cu totul să-și mai vorbească, oamenii au încetat să mai folosească legătura pusă între ei de Dumnezeu, dar și legătura lor cu Dumnezeu. Însă singurătatea aceasta completă nu are loc decât în iad. De aceea, acolo, viața omului se împuținează la maxim. Sau e pervertită în forma cea mai chinuitoare. Dar omul rămâne și atunci în existență, pentru că Dumnezeu nu revocă total, în veci, existența lui creată ca persoană de neînlocuit. Dar omul a redus existența dată lui de Dumnezeu până acolo încât să nu mai vadă în ea decât chin. Acest om nu mai vorbește altuia, pentru că nu mai are ce comunica bun altuia. Îi e silă să mai vorbească altuia și să-l mai audă. El nu mai vede în sine și în altul nici un sens vrednic de comunicat, nici o simțire care să-l mâne spre comunicarea cu altul. Se află în întunericul total și în uscăciunea completă. Existența lui rămâne mai departe ca fapt obiectiv, dar nu mai are pentru el nici un sens. Dar și în această silă se gândește la ceilalți și simte sila lor și sila de ei. E o singurătate știutoare de alții.

Scăparea de toate formele de folosire a cuvintelor spre dezbinare, spre înșelarea altora prin dominarea lor, de folosire a lor ca mijloace contrare comunicării, nu o poate da decât conștiința că trebuința de ele ne e sădită în fire de Dumnezeu; nu o poate da decât conștiința că prin ele ne unește Dumnezeu cu Sine și între noi într-o adevărată viață.

Din cele spuse, s-a văzut că cuvântul este o însușire esențială și inalienabilă a persoanei. Dacă omul n-ar fi persoană distinctă între persoane, n-ar fi cuvânt. Cuvântul e manifestarea conștiinței de sine a unei persoane către alta sau în relație cu alta, manifestarea nevoii unei persoane de altă persoană, a nevoii de a se comunica una alteia. De aceea, cuvântul presupune conștiința de sine și de alte persoane. Cuvântul este expresia lumii proiectate de subiectul conștient asupra sa, pentru a se comunica pe sine altora. Dar aceasta înseamnă că în cuvânt se manifestă conștiința naturii umane, actualizată în persoane distincte și legate una de alta. Prin cuvânt, persoanele se arată conștiente de ele și de unitatea lor. Întoarcerea persoanei spre sine naște cuvântul interior al persoanei conștiente de legătura ei cu altă persoană. În cuvânt se vede persoana unită pe sine cu altele. Se vede că e de o natură comună cu altele, dar distinctă de ele, și că trebuie să întărească conștient această unitate. Dar existența,

ca unitate vie între persoane, e dată de o Causă supremă, care Ea însăși e de felul acesta și susține înaintarea persoanelor umane în unitatea lor de natură în veci, ca întemeiată pe unitatea de natură tripersonală a lui Dumnezeu. Se vede Dumnezeu Cuvântul ca susținător al persoanei în comuniune cu altele și aceasta se vede având o răspundere pentru sine, dar și pentru alții, de a întări veșnic existența sa și a celorlalți, în legătură cât mai strânsă cu Logosul comun și suprem. Persoana se vede astfel nu numai având cuvânt pentru sine, ci și pentru alții. Chiar când își vorbește sieși, omul îi are în vedere și pe alții. În același timp, se vede ca și cuvânt creat de Cuvântul dumnezeiesc pentru a-I răspunde Lui, spre împlinirea sa prin cuvânt către alții. Își vede sensul său, sau pe sine ca sens sau cuvânt ipostatic și cuprinzător ce se specifică în sensuri sau cuvinte fără sfârșit, provenind din Cuvântul suprem, ca un izvor unitar de cuvinte, și având să se îndrepte spre El ca răspuns, prin răspunsurile date altora. De aceea, se vede, în același timp, ca cuvânt ipostatic izvorător de cuvinte pentru alții din puterea Cuvântului creator. Omul ca cuvânt ipostatic, izvorător de cuvinte nesfârșite din necesitate lăuntrică, se vede avându-și originea și temeiul în Cuvântul dumnezeiesc, ca cuvânt ipostatic pentru alte cuvinte ipostatice, cu datoria de a se comunica altora și de a se dăruia lor prin comunicare și răspuns la dăruirea acelora prin cuvintele lor. Astfel, omul este „animal cuvântător“, dar e aceasta în relație cu alții și din puterea Cuvântului suprem care l-a creat și-l susține astfel ca Izvor al cuvintelor lui și ca țintă ultimă a lor. În aceasta constă creșterea lui spirituală și apropierea lui tot mai mare de bogăția nesfârșită a Cuvântului suprem.

Dacă cuvintele sunt viața comunicată ca sensuri și simțiri de o persoană altei persoane, faptul acesta își are originea în ceea ce se petrece în existența supremă și creatoare a Sfintei Treimi. Căci în Ea fiecare persoană divină se comunică altor două Persoane divine din veci. În legătură cu Persoanele divine ce se comunică una alteia, este și omul izvor de viață sau de sensuri și simțiri, activat și pus în lumină în comunicarea cu alte persoane. Mai bine zis, omul, ca bogăție de sensuri exprimate prin cuvânt, e o cale vie cu originea în adevărul atotcuprinzător și cu ținta în El, adică în Cuvântul suprem. De aceea S-a făcut și Cuvântul dumnezeiesc om ca o asemenea cale, dar și ca țintă. În acest înțeles a putut spune Mântuitorul Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu făcut de om, că e *Adevărul* cuprinzător al tuturor sensurilor sau al întregii existențe, dar și *Calea* spre El. Dar Persoana lui divină întrupată în comuniune cu celelalte două Persoane divine, dar și cu noi, este totodată *Viața*. Căci Adevărul nu poate să nu fie Viața sau viceversa. Adevărul nu poate să nu aibă în el Viața și să fie neroditor de Viață sau mort. Adevărul nu poate fi inconștient de Sine. Căci dacă nu e conștient de Sine, nu poate trăi ca Viață și nu Se poate comunica altora ca Izvorător de viață, ca iubire față de ei. De aceea, Adevărul nu poate fi decât Persoană iubitoare din veci a altor Persoane, sau Persoană între Persoane. Persoana, comunicându-Se altei Persoane, îi comunică aceleia viața, pentru că e ca însăși viața. Adevărul dă viață nu numai întrucât este Persoană supremă, ci și comuniune de Persoane. Dumnezeu este *Adevărul* nu numai întrucât e realitatea nemărginită în Sine și existența prin Sine, ci și întrucât e și comuniune cu Sine. Ca atare, are puterea de a da viață altor persoane în mod creator, datorită faptului că e comuniune în Sine.

Comunicarea între Persoanele divine este forma supremă a comunicării. Nașterea Cuvântului e forma supremă de mișcare a Tatălui spre altă Persoană, rămânând totuși în veci Tatăl acesteia. Iar Fiul e Persoana supremă, Cuvânt

comunicat de Tatăl și Cuvânt ce răspunde Tatălui, împlinindu-Se prin aceasta Cuvântul în Dumnezeu. Așa se unește în calitatea Lui de Cuvânt caracterul ontologic și dinamic. Cuvântul e Persoană și, în același timp, mișcare spre o altă Persoană din care este. E Persoană născută din Persoana Tatălui ce Se dăruiește în întregime, precum și Persoană caracterizată prin trebuința și elanul de a răspunde prin dăruirea ei dăruirii Tatălui.

Această unire paradoxală între Persoane ca entitate ontologică și ca mișcare spre alte persoane, caracterizează și pe om ca chip al Cuvântului, întrucât e creat de El. Omul e persoană, dar persoană ca izvor al mișcării comunicante. Nu e persoană care să nu vorbească altei persoane, căci e, în același timp, cuvânt spre altă persoană. Faptul că oamenii trebuie să-și vorbească arată că la originea existenței trebuie să fie o comuniune de Persoane ce se dăruiesc una alteia, una având inițiativa, cealaltă răspunzând. Prin aceasta se comunică una alteia fără să se contopească și fără să-și schimbe rolurile.

Mai ales în cazul omului, trebuie să se spună că el e o persoană, dar în această calitate e izvor de energie în mișcare conștientă spre altul, în primul rând prin cuvânt. E cuvânt cuvântător la nesfârșit. Dar e cuvânt cuvântător legat de alt cuvânt cuvântător. E cuvânt ce nu se epuizează în nici un cuvânt rostit și nu se satură de auzirea cuvintelor altora. Are în sine o sursă nepuizabilă de cuvinte și o sete de auzire a cuvintelor altora. E prin aceasta în el o infinitate a setei de dăruire, prin cuvintele sale și de ascultare a cuvintelor altora, deci și o infinitate însetată de a primi dăruirea altora. E focar emițător și atractiv de comunicare la nesfârșit. Dacă nu mai vrea să comunice și să i se comunice, slăbește ca persoană. E persoană în continuă actualizare numai prin comunicarea sa altor persoane și prin primirea comunicării altor persoane. În faptul de a nu se epuiza niciodată în cuvintele comunicate și dorite, se arată că e după chipul Cuvântului suprem, dar și un canal legat de el, însă nu după ființă, ci printr-o anumită putere dăruită lui, Care i-a dat existență și îl susține în existență prin setea de a se comunica și de a primi comunicarea.

În legătură cu faptul că omul e un cuvânt-persoană comunitară, sau persoană în comuniune, mai trebuie remarcat faptul că omul nu vorbește decât unei persoane, căreia i se adresează direct ca unui *tu*. Despre persoanele în rolul de *el* și despre lucruri se poate vorbi sau chiar trebuie să se vorbească. Dar omul nu vorbește despre ele decât persoanei a doua. Cu ea se învață omul să vorbească. Iar în trebuința aceasta, de a vorbi persoanei a doua, omul trăiește o directă transcendere a sa. Ba mai mult, aceasta arată că transcenderea cea mai simțită a noastră o trăim către Dumnezeu, văzut ca Tu. Altfel Îl simțim când Îi vorbim ca unui Tu, deci în rugăciune și altfel când vorbim despre El. Aceasta e calitatea în care ne impune, în ultimă analiză, să-I vorbim în mod direct. Dacă n-ar fi Persoana supremă și dacă n-am trăi legătura cu această Persoană ca și cu una care ne impune să I ne adresăm direct sau să-I răspundem direct ca unui Tu suprem, n-am simți trebuința să-I vorbim. De aceea, și în omul ca *tu* al nostru simțim mai mult pe Dumnezeu căruia Îi vorbim; sau prin semenul nostru în acest rol simțim prezența mai puternică a Persoanei absolute a lui Dumnezeu. Simțim presiunea Lui de a-I vorbi, fie și printr-un *tu* uman.

În Dumnezeu Însuși trebuie să fie un dialog interpersonal atotcuprinzător; o comunicare a tuturor sensurilor și a întregii vieți de către o Persoană altei Persoane. Iar sensurile sunt desăvârșit mulțumitoare, când sunt sensuri care exprimă iubirea. Căci numai în iubirea dintre persoane se află sensurile deplin mulțumitoare ale existenței. Și numai pentru că există o convorbire între persoane în Dumnezeu, El ne vorbește și nouă creând persoane cărora să le vorbească în mod direct. În cursul vieții pământești, oamenii își comunică din sensurile pe care le primesc de la Dumnezeu într-un mod mai puțin luminos. În viața viitoare le vor primi însă de la Dumnezeu și le vor comunica în toată bogăția și lumina lor. Aceasta va însemna o unire deosebit de intimă cu Dumnezeu Cuvântul și între oameni, fără să se confunde cu El și între ei. Căci numai persoana poate comunica sensuri. Și le comunică numai persoanelor și așteptată numai de la ele să i se comunice. Căci nu sensul în sine interesează, ci persoana. Ea e sensul viu atotcuprinzător. Sau nu e sens adevărat unde nu e persoană. Și fiecare persoană ține la altă persoană, ca aceea să nu se confunde cu ea, pentru că altfel ar fi lipsită de o parte a sensului existenței. Sensul deplin e numai în comunicarea de sine a unei persoane altei persoane. Și numai în comunicarea ambelor, ele se luminează ca sensuri vii.

Din sensurile comunicate de Tatăl Cuvântul, comunică și Cuvântul oamenilor, sau însuși Tatăl le comunică prin Fiul și Cuvântul Său. Căci îi face și pe ei fii prin aceasta, arătându-le dragostea Sa. Și sensurile ce ei le comunică oamenilor la nivelul înțelegerii lor constau tocmai în prețuirea ce le-o acordă Dumnezeu prin aceasta, făcându-i fii și cerându-le să-I răspundă. Propriu-zis, însuși Fiul și Tatăl Se comunică oamenilor ca sensuri ale lor, iar oamenii le sesizează cu înțelegerea și sensibilitatea lor deosebită, sesizând în ele dragostea Tatălui și a Fiului față de ei. Căci le află pe acestea, întrucât află că sunt fii ai aceluiasi Tată și frați între ei și frați după har cu Fiul. Iar aceasta le dă cea mai mare întărire în existență. De aceea, sensurile ce ni le comunică Dumnezeu sunt, pe de o parte, pe măsura înțelegerii noastre, pe de alta, au în ele o adâncime ce depășește orice înțelegere omenească, chemându-ne la o înaintare veșnică în înțelegerea lor și în simțirea iubirii Persoanelor divine și a tăriei de existență a lor comunicată prin ele. În viața viitoare le vom primi însă într-o negrăită îmbelșugare și într-un grad cu mult mai inteligibil, deși vor avea și atunci în ele adâncimi rezervate unei înțelegeri și simțiri mereu sporite. Nivelul și gradul cu mult mai înalt la care vor primi, va însemna o pătrundere cu mult mai intimă în legătură cu Persoana Cuvântului întrupat, fără să ne confundăm cu El, dat fiind rezerva de sensuri încă neînțelese primite în această intimitate și faptul că numai Persoana Lui deosebită de noi ne comunică sensuri și ni le comunică numai ca unor persoane deosebite; dat fiind faptul că numai o persoană neconfundată comunică cu persoana mea neconfundată. El e sensul suprem pentru mine.

Cuvintele sau sensurile comunicate aduc una în alta persoanele sau arată unitatea de ființă când se comunică, fie între Persoanele dumnezeiești, fie între persoanele omenești. Dar în nici un caz, ele nu se confundă. Iar când se comunică de Persoanele dumnezeiești persoanelor omenești și invers, se arată că oamenii sunt creați de Dumnezeu după chipul Lui, deci El e sensul lor și că El se poate afla în dialog comunicant și susținător cu oamenii și aceștia cu El, că Dumnezeu

poate coborî la înțelegerea omenilor în sensurile ce li se comunică și la bucuria de sensurile comunicate Lui de ei, în cuvintele ce le sunt proprii și a înțelegerii de către ei a sensurilor primite de El și rodite în ei.

Căci oamenii nu sunt numai primitori ai cuvintelor comunicate lor de Tatăl prin Cuvântul Său, sau al darului prezenței Lui, ci și răspunzători la acele cuvinte prin dăruirea lor spre bucuria Lui. Căci creându-ne ca chipuri ale Fiului Său, Tatăl ne-a creat prin aceasta ca chipuri vii ale Cuvântului, sau ca niște cuvinte cuvântătoare. De aceea, prin noi poate vorbi altora și se poate dăruia la nivelul nostru însuși Cuvântul. Și cel mai clar ne vorbește după ce S-a făcut om. Dar Se dăruiește totodată la nivelul Lui, însă în forma umană, Tatălui, în numele nostru.

Cuvintele lui Dumnezeu adresate nouă sunt totodată apeluri și ajutoare de a adânci chipul Lui în noi, de a ne face asemenea Lui, iar acestea sunt apeluri la iubirea noastră, la răspunsul nostru la iubirea Lui. Numai astfel sporim în unirea cu Dumnezeu. Cel ce vorbește și cel care răspunde afirmativ Aceluia realizează, chiar prin aceasta, o unire între ei. Cel ce vorbește ajută, chiar prin aceasta, unirii cu El a celui căruia îi vorbește. Dacă în cuvintele Sale, Dumnezeu ni se comunică pe Sine însuși în puterea Sa creatoare și dătătoare de viață, noi trebuie să arătăm și să rodim această viață primită de El prin răspunsul iubirii noastre, deci prin cuvintele noastre răspunzătoare, care sunt o formă de dăruire a noastră. Numai așa ne însușim viața pe care ne-o dă Dumnezeu. Și numai aceasta îi face bucurie Lui. Cuvintele Lui, prin care ni se dă ca Adevăr și Viață, ne fac să răspundem prin mulțumirea și dăruirea noastră, prin lauda ce I-o aducem prin mărturia bucuriei noastre pentru viața primită, prin cererea de mai multă viață. Căci Dumnezeu nu ne-ar putea adresa cuvintele Sale dacă am fi numai niște obiecte. Nici nu ne-ar putea adresa cuvinte un „dumnezeu“ care n-ar fi persoană, ci o esență inconștientă. El ne creează ca subiecte, nu numai capabile să primim cuvintele Lui, ci și doritoare să ni le dea și capabile să le răspundem. El ne creează pentru a Se bucura de primirea de către noi a cuvintelor Lui și de răspunsul nostru la ele. Dacă n-am fi făcuți capabili să răspundem cuvintelor Lui, cu bucuria conștientă că-i facem Lui însuși bucurie, n-am fi făcuți ca parteneri ai Lui, n-am fi făcuți ca vrednici să asculte și El cuvântul nostru de răspuns sau să primească cu bucurie dăruirea noastră. Dumnezeu ne poate face parteneri ai dialogului cu El ca persoane, pentru că El Însuși este Persoană. Ambii parteneri sunt persoane ce se bucură una de alta. El S-a coborât, creându-ne ca ființe cuvântătoare, la starea celui ce are bucuria să asculte răspunsul nostru sau să primească cu bucurie dăruirea noastră, ca răspuns dat cuvintelor Lui prin cuvintele noastre. Și El nu a întemeiat acest dialog cu noi și nu-l susține pentru că ar avea nevoie de bucuria pe care I-o producem noi prin aceasta, ci din iubirea de Tată și de Frate mai mare, Care se bucură de dragostea copilului sau fratelui mai mic, oricât ar fi el de mic și de neajutorat. El vrea să ne crească prin aceasta spre tot mai multă înțelegere a iubirii Lui și spre voința de a-I răspunde cu iubirea noastră. Prin aceasta ne-a dat cinstea să ne facă răspunzători în fața Lui pentru creșterea noastră și a altora la tot mai înalte nivele ale acestei stări.

Dumnezeu Cuvântul e în stare să aibă El însuși grijă de toate creaturile Sale. Dar dacă nu ne-ar chema și pe noi la această răspundere de noi și unii de alții, ne-ar trata ca pe niște obiecte. Însă dându-ne și nouă răspunderea pentru noi și pentru alții, ne-a făcut capabili să răspundem grijii ce o cere de la noi, pentru noi și pentru alții. Prin aceasta ne ridică la treapta de împreună-răspunzători cu El pentru noi și pentru alții, sau de desăvârșitori ai noștri prin puterea Lui. Fără răspunsul nostru la apelul Lui de a avea grijă de noi, nu ne putem mântui, nu ne putem asigura viața de veci; iar fără răspunsul ce ni-l cere de a avea grijă de alții se poate primejdui uneori mântuirea altora, dar în mod sigur mântuirea noastră. Nu depinde întru totul de noi mântuirea altora, pentru că aceasta le-ar lua calitatea de subiecte răspunzătoare, pe care o au și ei, dar depinde de colaborarea noastră cu El în grija de noi și de alții, mântuirea noastră arătându-se în aceasta că suntem și noi subiecte libere și de sine dăruitoare și că trebuie să ne manifestăm ca atare, nu ca obiecte pasive. Căci misterul persoanei umane stă nu numai în bogăția nepuizabilă de sensuri sădite în ea și primită de ea prin Cuvântul de supremă comuniune, prin faptul că e Unul din Persoanele Treimii, ci și în setea și datoria persoanei umane de-a le primi și de a și le comunica. Iar în aceasta se implică trebuința de a răspunde fiecare de sine, dar și de alții, în mod liber în fața unui Subiect suprem. Răspunderea de sine a omului include atât caracterul său de ultim for decizional cu privire la sine, cât și dependența mântuirii lui de Subiectul suprem.

Fără acest Subiect suprem și fără relația cu El, eu sunt inexplicabil ca subiect, sunt inexplicabil în demnitatea mea de ultim for decizional pentru mine. Numai un Subiect suprem m-a putut aduce la existență și mă susține ca subiect, mă susține ca liber chiar în El însuși, ca o astfel de formă deplină și deplin demnă a existenței. Căci subiectul domnește asupra obiectelor prin conștiință, nu invers. Dar e stăpân și asupra lui însuși în ce privește mântuirea sau fericirea sa veșnică. Dar numai în fața unui Subiect suprem mă pot simți responsabil și pot accepta și exercita liber această calitate. Și numai în comuniune liberă cu El mă pot mântui. Și numai făcându-mă El pe mine responsabil, deci factor liber al actelor mele, mi-a dat demnitatea de a fi subiect, și nu obiect, care trebuie să contribuie, și el, la mântuirea sa proprie. M-a făcut să depind de mine în eternitatea mea. Numai un subiect suprem, de supremă valoare, m-a putut aduce și pe mine la existență ca pe un subiect de valoare netrecătoare și de o demnitate, care mă face forul deciziilor mele cu privire la mine. Numai El m-a putut face subiect responsabil pentru mine în fața Lui, investindu-mă chiar prin aceasta, cu cea mai mare demnitate și valoare, cu atât mai mult cu cât a făcut să depindă de această responsabilitate a mea însăși existența mea eternă.

Ca subiect, nu mă pot face exclusiv obiect nici măcar pentru mine. Când mă privesc pe mine ca pe un subiect, eu mă ridic în calitatea aceasta peste forma de obiect ce mi-am putut-o da prin faptul că sunt subiect. Numai subiectul poate așeza în stare de obiecte cele ce le vede, le face și le cunoaște. Dar pe mine nu mă pot face în nici un fel numai obiect. Și nici altul nu mă poate face numai obiect. Iar prin calitatea mea de subiect scap cu totul de sub puterea lui. Eu urc mereu ca subiect deasupra mea; când mă văd ca obiect mă urc deasupra mea

în calitatea de ultim for decizional asupra destinului meu veșnic, simțindu-mă pătruns de răspunderea față de Forul decizional suprem, care mai mult mă ajută prin aceasta decât mă anulează ca subiect. O simt știind că pot refuza împlinirea răspunderii înaintea acestui for, deși știu că pot face aceasta numai cu riscul neîmplinirii sale ca om adevărat. Propriu-zis, numai trăindu-L pe Dumnezeu ca Persoană, pot simți răspunderea față de El, deci mă simt și pe mine ca persoană. Iar în refuzul neîmplinirii răspunderii mele nu-i atât o afirmare a libertății mele de subiect, ci mai mult o acceptare a domniei unor patimi inferioare asupra mea, care mă diminuează ca subiect.

Misterul persoanei stă în demnitatea ei de a fi un for decizional ultim în tot ce face, deși nu există în această calitate prin ea însăși și nu poate manifesta această demnitate decât pentru sau contra unui for decizional suprem și referindu-se la persoanele și cosmosul ce le are în fața ei, pe care știe că nu le are de la sine, cum nu este nici ea de la sine.

Existența persoanei ca subiect presupune existența unui Subiect creator al ei și al tuturor celor pentru care se simte făcută și ea răspunzătoare, având în aceasta nu numai trebuința de a ține seama de acel Subiect și de ele, ci și o anumită putere față de cele din urmă. Aci apare un alt caracter paradoxal al persoanei umane, o altă unitate a contrastelor prin care se caracterizează; pe de o parte, e subiect ce nu poate fi redus la starea de obiect nici de sine, nici de celelalte subiecte umane, nici chiar de Dumnezeu; pe de alta, nu poate dispune de ele și nu există prin sine și nici singură fără ele. Ea se mișcă ca subiect de sine, dar se menține ca atare recunoscând în mod liber dependența de un Subiect suprem, căruia îi este răspunzătoare pentru sine însăși, pentru alți oameni și pentru dreapta folosire a puterilor ce i s-au dat.

Eu nu pot ieși niciodată deplin din calitatea de subiect, nu numai pentru că, trebuind să mă depășesc mereu pentru a mă cunoaște, mă regăsesc mereu ca subiect care cunoaște, ci și pentru că stau în fața altuia pe care, oricât aș vrea, nu-l pot reduce la starea de obiect sau numai la starea de obiect, ci îl simt mereu și pe el ca subiect, ca un eu propriu care răspunde iubirii mele, sau o refuză și știu că e răspunzător și el pentru mine. Iar aceasta se întâmplă și când simțim împreună pe un al treilea răspunzând dragostei noastre comune, cu dragostea lui, sau refuzând să ne răspundă.

Dar nu putem cugeta că Subiectul suprem Se face și El obiect al Său, ca noi. Aceasta pentru că e îndreptat întreg spre Altul într-o iubire care, împreună cu iubirea cu care răspunde Acela, îl face și pe Acela numai Subiect. Acel Altul nu poate fi nici El obiect, pentru că e trăit numai ca Subiect iubitor în relație cu Sine.

Dumnezeu e Subiect pentru că nu e singur și e numai Subiect pentru că nu e în nici un fel despărțit de alte Subiecte. Și numai pentru că e Subiect pur și întreit, El poate fi creator nesupus unei necesități interne, sau vreunei condiții deosebite de El. Și mai e Subiect pur, pentru că se poate manifesta ca Subiect creând subiecte din nimic, din pura Sa iubire, menținându-ne în viață ca subiecte libere prin iubirea Sa curată și plină de toată puterea, vrând să fie trăit de alte subiecte ca întreit și pur Subiect iubitor, sau ca să răspundă iubirii Lui prin iubirea lor ca subiecte. De aceea ne dă putința să fim subiecte și vrea să fim

subiecte. Dar pentru că ne vrea să iubim liber, ne dă și puțința de a rămâne subiecte chiar în refuzul nostru de a iubi și de a face pe alții obiecte.

La baza întregii realități trebuie să fie o existență care e numai Subiect nesupus ca obiect vreunor legi; un Subiect care, chiar prin această calitate, e iubitor, deci în comuniune desăvârșită.

Dar trebuie precizat că nevoia omului de om și de Dumnezeu e atât de importantă prin faptul că ea e o nevoie de om și de Dumnezeu ca persoane, deci ca subiecte, și că omul numai în relație cu celălalt om și cu Dumnezeu ca persoane se definește ca existență distinctă, conștientă de sine și liberă, sau ca persoană. Eu nu pot cugeta la mine ca persoană distinctă decât în relație cu altul ca persoană distinctă. Numai experimentând libertatea altuia, experimentez și libertatea mea, sau viceversa. Nu mă pot experia pe mine ca persoană decât în legătură cu altă persoană. Toate amintirile despre mine sunt unite cu amintirile despre alții ca persoane. Chiar sihastrul care a reușit să uite de toți, sau să gândească la ei cu totul liber, prin faptul că stăruie numai în rugăciune către Dumnezeu, trăiește în relație cu Dumnezeu ca persoană.

Eu sunt *eu*, pentru conștiința mea, pentru că sunt eu în relație cu alte persoane. Prin numele *meu* de care sunt conștient, mă disting de alții ca cineva, sau constat că mă disting ceilalți de ei înșiși și de alții ca pe cineva, nu ca pe ceva. Numai persoanele primesc și dau nume și numai persoanelor, pentru că numai ele trăiesc reciproc și conștient ca persoane distincte la care se apelează și nu sunt manipulate.

Pe de o parte, mă știu unic și liber în relațiile cu ceilalți, pe de alta, nu mă știu în această unicitate și libertate decât în relație cu alții.

Mă disting ca persoană unică în relațiile cu alte persoane, pentru că nu mă pot comunica liber decât altor persoane distincte și libere și numai prin comunicarea către ele sau cu ele ies liber din indefinitul meu, definindu-mă ca o persoană deosebită și liberă, unică față de ele, ca persoane unice și libere. Faptul că nu mă pot comunica în întregime altora îmi descoperă calitatea de mister nepuizabil, dar nici ca mister nu mă știu decât prin faptul că mă comunic altora. Sau misterul meu nu contrazice faptul că mă știu ca persoană ce se comunică altor persoane, care mi se vădesc ca mistere.

Dacă nu m-aș comunica altor persoane, n-aș ști de mine nici ca persoană distinctă și liberă, nici ca mister. Ba nici că sunt peste tot. Dar pot zice că sunt, înainte de comunicare, ca o natură indistinctă, devenită persoană distinctă prin comunicare. Îndată ce exist, eu comunic, căci încep să exist ca persoană. S-ar putea spune că copilul nu comunică liber îndată după naștere, deci n-ar fi persoană de la început. Dar e persoană pentru cei din jurul lui. Și ceilalți i se adresează ca unei persoane. El este văzut ca o persoană care poate primi comunicări. De aceea i se dă un nume, ca să se știe de la început ca adresat și să-l știe și ceilalți ca pe un adresat deosebit de toți și să-i promoveze libertatea. Iar faptul că e făcut ca persoană pentru persoane se arată în pornirea lui de a vedea persoane chiar în lucruri. Nu se poate, deci, spune că la început copilul e natură generală și apoi persoană. Omul e de la început persoană. Natura umană

nu e decât în persoană. De aceea, fiind de la început persoană, nu e născut decât de către alte persoane cu care de la început e în relație. Nu e produs de natură. La început, când n-a fost nici o persoană umană, prima persoană a fost adusă la existență de Persoana lui Dumnezeu, Care i-a vorbit îndată și Căreia i-a răspuns prima persoană umană. A doua persoană umană a fost adusă la existență tot de către Persoana lui Dumnezeu, dar din prima persoană umană. Faptul că la început a trebuit să fie o persoană, dar ea n-a putut veni la existență decât dintr-o altă persoană, iar altă persoană omenească nu exista, arată că ea a trebuit să fie adusă la existență de Persoana divină. Iar Persoana divină Însăși, neputând fi singură, a trebuit să fie din veci în relație cu o altă Persoană, mai bine zis, cu alte două Persoane. Necesitatea Persoanei divine pentru om ca persoană se arată în faptul că omul se cere după Dumnezeu Cel personal, pentru cea mai deplină comunicare.

Primul om n-a putut fi decât persoană și n-a putut fi persoană decât fiind adus la existență de persoana dumnezeiască și vorbindu-i-se îndată de către Dumnezeu, iar ca persoană fiind partenerul potențial al comunicării cu altă persoană, care e adusă îndată la existență din prima.

Persoana nu e niciodată decât cu o altă persoană. E o persoană în relație cu alta, deși are în această relație o valoare unică.

Rostul persoanelor existente și definirea lor mutuală ca persoane, sunt accentuate de chemarea lor de a contribui la aducerea pe lume a altor persoane, prin iubirea dintre ele, ridicată la calitatea de iubire comună față de acelea la a căror aducere la existență contribuie. Dar ele pot cădea și în privința aceasta din responsabilitatea lor, evitând nu numai dezvoltarea persoanelor existente prin iubirea lor, ci și contribuția la aducerea altor persoane la existență. Iubirea dintre bărbat și femeie cade, prin aceasta, la mișcarea unei voluptăți egoiste, pur trupesti.

Din toate cele spuse despre nevoia omului de om, se poate vedea că la temelia acestei nevoi și, de aceea, și ținta ei este iubirea. Omul trăiește, ca mișcare esențială, nevoia de a iubi și de a fi iubit pusă în acțiune, indiferent în câte forme se poate manifesta ea. Nevoia de a iubi și de a fi iubit este, pe de altă parte, nevoia unei persoane de altă persoană, pentru că numai o persoană poate iubi și numai de la ea se poate aștepta iubirea. Iar nevoia aceasta nu e trăită ca saturată niciodată. Ea e fără sfârșit.

În Dumnezeu această nevoie e satisfăcută din veci în mod desăvârșit și într-o reciprocă dăruire desăvârșită. Pe oameni El nu-i iubește dintr-o nevoie de a găsi în afara Lui o completare a iubirii, ci ca o revărsare liberă a iubirii și dăruirii Sale lăuntrice desăvârșite spre alte persoane create în acest scop, deci nefăcând parte din existența Sa veșnică. Oamenii, iubind, simt trebuința să crească în iubire nesfârșită față de alții și a altora față de sine. De aceea, iubirea lor este în continuă mișcare de sporire la nesfârșit. Iubirea deplină o vor avea numai de la Dumnezeu, când vor fi crescut ei înșiși cât s-a putut în iubire, în condițiile vieții lor pământești. Atunci iubirea arătată de ei și iubirea lui Dumnezeu simțită de ei va fi ajuns la desăvârșire sau la odihnă, ceea ce nu înseamnă încetarea ei, ci o gustare continuă a plinătății ei.

6. Omul și lumea exterioară și transparența în veci sporită a lui Dumnezeu prin ea

Omul e nedespărțit de lumea minerală, vegetală și animală prin trupul lui. El își întreține trupul prin ea, sau preface materia ei în trupul său. Dar se și minunează de ordinea ei și transcende prin ea spre Creatorul ei transcendent, dându-și seama din insuficiențele ei că nu este prin ea însăși, iar în măreția ei deducând același lucru. El o trăiește conștient în suflet prin atingerile cu ea prin simțiri. Ea se face prin aceasta conținut al vieții lui sufletești.

Sufletul lui cuprinde universul. Chiar dacă o persoană sau alta nu cunoaște decât o parte a universului, în ceea ce cunoaște e dat virtual universul întreg. Și progresând treptat în cunoașterea și trăirea lui, omul nu-și schimbă statutul său de subiect care adună universul în conștiința sa. Pe de altă parte, dacă n-ar fi universul obiectelor, omul nu și-ar putea trăi calitatea de subiect cunoscător al lui și lucrător în el. Spre deosebire de Dumnezeu, Care are în Treimea Sa toată puterea de a Se trăi ca Subiect, crearea lumii nefiindu-I necesară în acest scop, omul are, prin faptul că e nu numai suflet ci și trup, nevoie în trăirea sa ca subiect, nu obiecte ale sale, legate indisolubil de sine. Lumea nu-i rămâne omului numai exterioară. Ea este într-un anumit sens și grad interioară. O parte din materia ei se preface în trupul lui, iar imaginile ei intră în sufletul lui cu sensurile lor. Mai mult, el nu poate fi subiect fără a o avea participând prin ceea ce dă ea ochilor, glasului, auzului său, făcându-l, prin aceasta, capabil să funcționeze în calitatea lui de subiect. Universul întreg îi este omului sau sufletului său, trup, întrucât puterile lui sufletești se prelungesc în el sau el constituie un organ și un conținut tot mai bogat și mai larg al sufletului său. Dar spre deosebire de trupul în sens strict, universul este un trup comun tuturor oamenilor. Însă fiecare îl folosește conform specificului său personal. În aceasta se arată faptul că omul nu pierde unicitatea lui personală, confundându-se cu alții, dar nici nu se separă complet de alții în folosirea lumii.

Omul trebuie să mențină în raport cu lumea un echilibru între folosirea ei pentru trupul său, atât cât îi trebuie, și între comuniunea cu alții în această folosire a ei. Comuniunea aceasta nu implică nici o dificultate când e vorba de folosirea ei comună pentru îmbogățirea spiritului oamenilor.

Ascetica ortodoxă e de un mare folos în menținerea amintitului echilibru. Ea afirmă în mod paradoxal, pe de o parte, trebuința de lume, pe de alta, necesitatea lepădării de lume sau a unei anumite dezlipiri de ea, ca mijloc de satisfacere a trebuințelor trupului. Amândouă sunt necesare omului pentru întreținerea trupului, dar și pentru a crește spiritual și pentru a dezvolta comuniunea sa cu altul. El are nevoie de ochii în care intră și lumea, atât ca factor de întreținere a trupului, cât și ca element constitutiv al sufletului său, pentru a crește spiritual, dar nu trebuie să ocupe sufletul său numai cu imaginile lumii, ci și cu sensurile care o arată a fi creație minunată a lui Dumnezeu, Care o transcende. Creșterea spirituală a omului nu se realizează printr-o despărțire totală de lume, printr-o slăbire extremă a trupului, ci printr-o folosire a ei și a

lui în măsura strictei trebuințe a trupului, o dată cu depășirea ei spre Cel ce e mai presus de ea. Trupul trebuie spiritualizat prin această reducere a trebuințelor de ea la ceea ce este necesar pentru întreținerea lui, nu disprețuit. Aceasta înseamnă o relativizare a sclipirii biologice la lume, o înfrângere în folosirea ei. Lumea trebuie folosită, dar cu măsură; ea trebuie privită ca o minune pentru ordinea și frumusețile aflate în ea, dar nu socotită ca ultima realitate: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva“ (*I. Cor. VII, 12*). Sau: „Și cei ce plâng să fie ca și cum n-ar plânge, și cei ce se bucură ca și cum nu s-ar bucura; și cei ce cumpără, ca și cum n-ar dobândi; și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece“ (*I. Cor. VII, 30-31*). Oamenii trebuie să caute în folosirea lor de lume și o armonie și o bună înțelegere între ei, fără să fie pasionați de posedarea și folosirea exagerată a lucrurilor; dar nici rupându-se cu totul de ea, căci aceasta ar face imposibilă viața lor în trup și legătura dintre ei. Fiind avizați la legătura cu lumea, ei trebuie să nu-i dea importanță absolută, ajungând la lupta pentru împărțirea ei. Alimentele trebuincioase omului nu sunt prea multe și se alterează repede, dacă sunt adunate pentru mult timp, precum se învechesc și obiectele de care se folosește. Omul singur merge mai departe, în veci.

În general, oamenii trebuie să se întâlnească în folosirea lumii în mod amical. Ei trebuie să se ajute în folosirea ei, nu să se dezbine. Ei trebuie să îmbine folosirea personală a ei cu intrajutorarea între ei. În loc să facă din folosirea ei un prilej de luptă între ei, să facă din aceasta un prilej de manifestare și sporire a iubirii. Oamenii trebuie să trăiască toți și în privința aceasta ca subiecte, dar ca subiecte nu pot trăi decât într-un respect reciproc, în colaborare, în prețuire iubitoare și în reciproca dăruire a lucrurilor lumii. Spre a se trăi fiecare pe sine, dar și pe altul ca subiect, e necesar de a trăi ca o comunitate de subiecte, recunoscând că fiecare are nevoie de ceilalți în folosirea lumii obiectelor. Căci lumea nu poate fi stăpânită decât de mai mulți împreună. Însuși Dumnezeu a spus la plural: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și îl stăpâniți“ (*Gen. I, 28*).

Deci lumea e dată tuturor ca bun comun, spre a fi umplută și stăpânită în sens fizic și spiritual în comun. Toți simt că ea nu vine de la ei, dar că prin ea sunt obligați de creatorul ei să fie împreună și să se ajute, căci numai așa o pot stăpâni. Numai așa poate avea fiecare mai mult de la ea și poate înțelege mai bine sensurile ei, care vin de la Dumnezeu. Numai așa sporesc în iubirea între ei. Lumea cere fiecăruia să se depășească pe sine spre ceilalți și spre Dumnezeu. Prin aceasta le cere tuturor să-și recunoască dependența de El și unii de alții. Lumea durează în sine, dar ceea ce trebuie omului din ea e trecător. El și semenii săi rămân, pentru că nu sunt obiecte pentru alții, asemenea lucrurilor din lume.

E necesară o anumită depășire a lumii, fără a căuta o totală desprindere de ea ca întreg. Lumea ca realitate obiectivă e inferioară omului, dar și necesară lui ca astfel de realitate. Dar și ca participantă la sesizarea ei subiectivă de către el. Ca atare, ea îndeamnă pe om să o depășească, dar totodată ea leagă pe oameni de ea. Dar dacă îi leagă prea tare, îi poate și dezbină, fapt pentru care, pe de altă parte, ea se cere să nu fie absolutizată, pentru ca oamenii să se lege cu adevărat prin ea între ei.

Însuși faptul că omul simte nevoia să o depășească prin trebuințele lui superioare și de alt ordin, sau însuși faptul că omul se vădește prin aceasta superior ei, arată că chiar moartea lui, ca despărțire de ea, nu poate fi un sfârșit al lui, ci mai degrabă cea mai deplină transcendere a ei. Însuși faptul că ea i se vădește omului trecătoare, iar prin aceasta el poate și trebuie să adopte o poziție superioară față de ea, arată că omul nu e trecător; însuși acest fapt face lumea transparentă pentru un alt plan de viață. Ea se face omului netransparentă, când acesta, scufundat cu totul în ceea ce-i poate da ea, o socotește ca ultima realitate, când nu se vede pe sine având să treacă, prin ea, dincolo de ea. Omul e trecător față de lume, pentru că n-are nevoie veșnică de ea, ci trece dincolo de ea; iar ea e trecătoare pentru om, pentru că nu satisface decât trebuințele lui trecătoare.

Lumea însăși, cu insuficiența satisfacțiilor ce ni le poate da și prin durerile ce ni le pricinuieste, dar și prin evidența caracterului trecător al vieții noastre în ea, ne îndeamnă la o transcendere a ei, dar nu să ne rupem total de ea, cât trăim în ea. Dar această transcendere e, pe de altă parte, o condiție a întăririi spirituale a omului. Aceasta înseamnă că el trebuie să treacă mai sus de ea, după ce a folosit ceea ce-i poate da ea bun, dar a trecut și peste ispitele prin care ea îl ține legat de ea și îl coboară. Omul trebuie să cunoască importanța ei ca drum prin care urcă dincolo de ea. Dar trebuie să aibă și tăria de a o socoti numai drum. Socotită ca tot ce poți avea, e periculoasă. E altceva să renunți la lumea pe care ai cunoscut-o, decât la o lume pe care nu ai cunoscut-o.

Întrucât lumea e, prin insuficiențele ei de a satisface trebuințele superioare ale omului, dar și prin taina existenței și a măreției ei, un transparent al unui alt plan de viață, adică al lui Dumnezeu, sau un mediu care se cere depășit sau invită la transcenderea ei, ea e, într-un anumit fel, un mijloc de îmbogățire spirituală printr-o cunoaștere spirituală.

Lumea este și o realitate în stare să satisfacă trebuințele trupesti ale oamenilor și, ca atare, îndeamnă la cercetarea resurselor ei prin care aceste trebuințe pot fi satisfăcute, pentru a afla în ea mereu alte resurse ascunse capabile să satisfacă noi și noi trebuințe. Dar chiar prin aceasta, lumea se poate face un mediu transparent tot mai minunat al lui Dumnezeu Cel negrăit de bogat, Care Și-a arătat puterea și imaginația Lui în minunata potrivire a ei cu multiplele trebuințe umane. Cercetarea ei în scopul aflării noilor resurse corespunzătoare unor noi trebuințe și adaptării lor la ele, face să se nască și să se dezvolte știința și tehnica, dar acestea ajută și ele să se vadă mai amănunțit marea înțelepciune a lui Dumnezeu, Care a pus în creația Sa atâtea energii și mijloace corespunzătoare trebuințelor omului. Această conformitate a lumii cu trebuințele vieții trupesti ale omului, și, deci, înțelepciunea Creatorului se arată în ea și până nu se cunosc în concret și în amănunt resursele naturii, corespunzătoare cu tot mai marile trebuințe umane. Omul vede și înainte de aceea, în lume, înțelepciunea lui Dumnezeu în faptul că soarele luminează viața în cursul zilei, luna și stelele în cursul nopții, că aerul îl ajută să respire, apa și atâtea materii îi întrețin existența trupului. Psalmistul a putut spune pe temeiul acestei experiențe și observații generale a bunei orânduiri a lumii: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne! Toate într-o înțelepciune le-ai făcut“ (Ps. CIII, 25).

Dar vederea minunatelor corespondențe ale puterilor din lume cu trebuințele tot mai mari ale oamenilor pot fi motivate de a o considera ca realitate ultimă sau opacă. Dar în nici unul din aceste două cazuri nu se pot trece cu vederea insuficiențele lumii. Însă, în primul caz, insatisfacțiile, bolile, și moartea se consideră ca dovezi ale faptului că ea nu e realitatea supremă, dar și că nu a rămas în strânsă comunicare cu Creatorul. În al doilea caz, se consideră că lumea are în ea resursele pentru tot ce dorim, dar încă nu sunt cunoscute toate. Dar toate progresele în descoperirea lor nu înlătură insuficiențele lumii. De aceea, e mai îndreptățită socotința că ordinea minunată a lucrurilor, potrivită pentru viața în trupul actual al oamenilor, îndeamnă mintea omului la o transcendere spre un Făcător și Proniator înțelept și atotputernic al ei; iar insuficiența lumii în a satisface în toate privințele aspirațiile omului, îndeamnă la fel, la o astfel de transcendere spre Dumnezeu, ca țintă spre care oamenii au să înainteze, pregătindu-se pentru comuniunea cu El Care le va da totul. Lumea are importanța dar și insuficiența unui drum care nu-ți oferă în el însuși odihna, ci te ține în osteneala înaintării spre odihnă, osteneală care arată că trebuie să ne pregătim și noi pentru ea. Ca atare, lumea se prezintă ca un drum care trebuie parcurs și peste care trebuie trecut prin sfârșitul lui, care e moartea, la odihna fără sfârșit. Și e bine când omul vede lumea nu numai ca folositoare trupului, pe care până la urmă îl duce la moarte, ci și ca drum spre ceea ce e dincolo de ea.

Judecând bine, omul vede că știința și meșteșugurile nu-i pot produce noi resurse de hrană, ci doar descoperă pe unele din cele date prin creație și le pot face mai adaptate și mai ușor accesibile oamenilor. În special știința și tehnica contemporană au descoperit noi resurse de lumină (electricitatea), energii motrice pentru vehicule (petrol), în scopul mișcării mai rapide a oamenilor, a construirii de mașini, de case, în scopul ușurării muncii fizice, a găsit noi utilizări energetice căldurii. Tot universul se descoperă astfel din ce în ce mai mult constând din tot felul de energii folositoare. Ba în aceste energii știința și tehnica modernă au aflat și puterea de a duce glasul și chipul omului și al lucrurilor la mari distanțe. Prin aceasta, însăși puterea omului poate ajunge la mari distanțe, lucrând asupra lucrurilor și oamenilor de departe, conform gândului său. Prin descoperirea unor noi utilități ascunse în energiile naturii, omul va putea fi prezent tot mai ușor la mari distanțe, arătându-se că aspirației lui de depășire a spațiului și timpului de către el cu ființa, cu simțurile, îi corespund forțe care-l ajută să fie prezent oarecum cu însăși puterea lui, încă de pe acum, la distanțe mari și să facă să dureze în veșnicie imaginea sa.

Omul se poate verifica astfel ca un stăpân al întregului univers în sens foarte real, fiecare putând fi în tot spațiul și în tot timpul de după ei și având tot universul ca un trup al lui. În putința de actualizare prin energiile cosmosului a unor puteri mai mari ale omului decât a satisfacerii unor sporite forme ale necesității de hrană, se arată că universul e chemat și spre sporirea puterilor spirituale ale lui sau, mai ales, pentru aceasta. Poate că în această putere dată omului de a fi prezent într-un oarecare grad în tot spațiul, se anticipează o prezență deplină spirituală a omului în tot universul, în viața viitoare.

Căci cel ce judecă bine vede că victoria asupra spațiului prin spirit e totuși de altă natură decât cea ușurată de energiile fizice ale universului. E altceva să

vezi, prin tăria spiritului, cu ochii departe sau să auzi glasul cuiva de departe, fără mijloace tehnice, decât prin ele. Poți să cunoști și prin telefon durerea cuiva și îl poți mângâia. Dar e altceva să-ți fi devenit trupul, prin puterea spiritului din el, iradiant de la distanță sau receptiv celor ce se petrec la distanță, decât a-l ușura să audă glasul cuiva de la distanță prin mijloace tehnice și să-și comunice participarea prin astfel de mijloace. E altceva să devii în universul întreg o prezență interioară, cum ești în trup o astfel de prezență, ca într-o realitate în care se prelungesc puterile spiritului omenesc, decât a-l influența prin mijloace tehnice. E altceva să comunici puterile tale altora în mod direct, decât prin mijloace tehnice. Dar tehnica face cunoscute spațiile depărtate cu persoanele ce locuiesc în ele, asupra cărora poți să-ți extinzi când voiești ajutorul și mângâierea prin puterea spiritului. Iisus a făcut să se cutremure pământ când trupul Lui suferea pe cruce și a vindecat boli prin simpla poruncă. Prezența prin spirit la distanță e semnul unei transcenderi a universului material de către ființa vie a omului, cu toată întregimea puterilor ei, cum nu e trimiterea unui cuvânt de la distanță prin mijloace tehnice. În această putere a spiritului lucrător la distanță se arată în mod vădit depășirea granițelor universului prin omul viu întreg. Dar aceasta o poate face omul numai umplându-se de Duhul dumnezeiesc.

Dar lumea materială se vedește ca un mediu al transcenderii și prin faptul că este un mediu de comunicări, fie prin puterea directă a spiritului, fie prin mijloace materiale simple sau tehnice. Chiar prin mijloace materiale sau tehnice, oamenii își comunică gândurile, simțirile, voile, planurile lor deși ei înșiși rămân distanțați, neputându-și da unul altuia toată puterea lor vie. Dar în amândouă formele, chiar universul material e un mediu care leagă pe oameni spiritual. Precum comunică oamenii spiritual prin trupuri, așa, sau de aceea, comunică spiritual prin universul material. Spiritul prezent în trup extinde puterea sa și asupra universului. Dar altă putere exercită omul la distanță prin Duhul dumnezeiesc.

Dar comunicarea nu constă numai în a se face cunoscuți și prezenți unii altora, ci și în a se dăruia mai mult sau mai puțin unii altora. Ei se dăruiesc spiritual și prin mijloacele materiale ale universului; dăruindu-și unele din lucrurile materiale, își dăruiesc un gând, o simțire spirituală, cum e când își dau un pahar cu apă, o bucată de pâine. De cele mai multe ori, ei imprimă în lucrurile ce le dăruiesc munca lor; pâinea pe care o dăruiesc poartă în ea o muncă a lor, făcută din atenție față de alții; strugurii pe care îi dăruiesc, la fel. De aceea, darurile ce și le fac unii altora, ca lucruri prelucrate de ei, sunt lucruri prin care își comunică spiritual gândurile imprimate în acele lucruri și simțirile de atenție, de iubire. Universul îi leagă deci pe oameni și prin fapte bune: fapte de iubire, de milă, de prețuire. E un nou mod al oamenilor de a se transcende unii spre alții prin universul material.

Dar fiecare caută pe semenul său prin universul material, pentru că se simte mânat de o pornire din sinea sa pe care nu și-a dat-o el, nici semenul său. El transcende astfel universul material pentru Dumnezeu, pentru că Dumnezeu l-a dat să treacă prin el spre Dumnezeu, să facă voia lui Dumnezeu. Uneori se comunică mai mult prin unele lucruri de folos, prin unele fapte de ajutor, adică prin fapte care reprezintă un sacrificiu al lor, alteori mai mult prin anumite semne, simboluri (o floare). Ele sunt prin ele lucruri de importanță minoră sau cuvinte, ca expresii ale lucrurilor. Poetul francez Pierre Emmanuel a putut spune

de aceea: „*Dire c'est aimer*“. Cuvintele sunt și ele, în înțelesurile lor, limitate. Dar pot sugera nelimitatul. Cuvintele, în general, sunt mijloace finite prin care se exprimă sau sugerează indefinitul, sau chiar infinitul. De aceea și prin cuvintele limitate ca înțeles ce și le comunică oamenii, ei trăiesc o transcendere spre indefinit, sau spre Dumnezeu Cel infinit, arătând prin aceasta că ei Îl simt prezent în mod activ în spiritul lor, fie că le rostesc, fie că le ascultă cu bucurie. Chiar în tot mai mare mulțime de cuvinte, determinate social, folosite de omul de azi, el se simte, pe de o parte, exprimând un înțeles limitat al său dar, în același timp, ocazia folosirii acestor cuvinte îl face să-și trăiască „indefinitul său, chiar în detaliile vieții cotidiene... Această dialectică... constituie dialogul între finit și infinit. Mă bucur uneori de a fi indefinibil, care e cel mai bun dar ce mi l-a făcut Cel ce este, darul de a fi deschis la ceea ce este neexhaustibil; dar mă bucur, de asemenea, de limită, de aceea ce e mijlociu, de locul comun în sărăcia sa ineputabilă“¹⁵. Pentru că și în ceea ce e limitat văd dincolo de limită, în infinitate. Sau în cuvintele cu înțeles limitat, încăpute în sunete și purtate de undele aerului, introduc indefinitul mai presus de el. Aceasta o poate face omul cu orice parte a universului, fie ea cât de mică, atunci când o dăruiește. Căci în lucrul și cuvântul limitat omul pune o simțire de iubire nelimitată a sa.

Omul e o ființă nesfârșit mai bogată, mai adâncă, mai complexă, ca să poată fi închis în lume; are o aspirație nesfârșit mai înaltă, ca să poată fi satisfăcută de lume. E un alt sens, în care se spune că nu omul e făcut pentru lume, ci lumea e făcută pentru om. Ea nu are rostul să-l îngusteze în limitele ei, ci el are capacitatea, prin unirea spirituală cu Dumnezeu, prin cugetare și dorință, să lărgască lumea și s-o facă, în cursul istoriei mai puțin, iar la sfârșitul istoriei mediu deplin transparent al lui Dumnezeu, Izvorul vieții veșnice și nelimitate.

Când omul înțelege lumea ca răspunzând unor trebuințe strict materiale, nu numai că ea devine o limită opacă și se acoperă de ceață pentru vederea spirituală, ci se face un mijloc de dezbinare între oameni, fiecare căutând să acapareze tot mai mult din ea, tratând-o ca pe o pradă, din care toți se luptă să rupă o cât mai mare parte. Căci prin trupul văzut ca organizare pur materială, nu se comunică nimic altceva, ci numai se caută să se absoarbă cât mai mult din lumea văzută și ea ca materie netransparentă. Oamenii nu se mai întâlnesc în acest caz în aceeași înțelegere a ceea ce se arată prin ea, ca plan de existență individualizabilă, capabilă să nutrească o îmbogățire comună, mai bine zis comunitară, a persoanelor umane din ea.

Lumea nu mai e, în acest caz, drum și mediu transparent care trage pe toți în comun, ci pradă ultimă și opacă din care fiecare ins sau grup luptă să rupă o cât mai mare parte.

Căderea umanității în această stare s-a făcut îndată după începutul existenței ei, prin alipirea exclusivă la ceea ce e „bun la gustare și plăcut ochilor la vedere“, socotindu-se că în aceasta constă ea, precum și toată cunoașterea binelui și răului.

Iar omul ieșit astfel în mare parte din legatura cu izvorul conținutului său spiritual, care ținea trupul lui incoruptibil și nemuritor, a făcut ca și lumea care nu-i mai comunică conținutul ei spiritual, transparent prin ea, să acopere acest conținut și să se supună procesului de corupere (*Rom. VIII, 20-22*). Faptele omului îndreptate spre alții nu mai sunt fapte bune, de înfrățire, ci rele,

dușmănoase sau aparent bune. Legătura exclusivă a omului prin trup cu lumea face ca deșertul spiritual din el să se întindă și în lume, sau să nu se mai vadă lumea ca transparent al unui conținut spiritual (*Rom. VIII, 20*).

Totuși, conținutul spiritual din om nu s-a pierdut cu totul ci, în parte, s-a pervertit, iar în parte a rămas o nostalgie lipsită de putere. Faptul acesta face ca omul să nu se simtă satisfăcut în ea decât în parte, în trupul său devenit muritor, iar pentru sufletul lui să aștepte satisfacerea adevărată după moarte, când nu și-a pierdut de tot simțirea existenței acestui conținut, iar pentru sine, ca om întreg, să aștepte deplina satisfacere într-un chip al lumii de după sfârșitul chipului acesta.

În orice caz, numai o transcendere prin nădejde a vieții în chipul actual al lumii și a însuși chipului acesta al ei poate da un sens existenței umane și în forma actuală a lumii.

Astfel, omul, făcut să adune lumea în el, trebuie să o adune nu ca pe o lume opacă, care e închisă în ea însăși și îl închide și pe el în ea, ci ca pe o lume pe care o depășește, descoperind în transparența ei pe Creatorul ei și capacitatea de a-l pune pe om în legătură cu El. În orice sens, omul e și avizat în lume, dar trebuie să o și depășească. Ea trebuie să-i fie numai un drum de care are nevoie, care-l duce la mai multă lumină. Omul nu e un „aruncat în lume“, ca un condamnat, cum zice Heidegger, ci pus în ea ca pe un drum pe care are să înainteze spre Dumnezeu, ca țintă a drumului, având să ajungă la El cu tot ce a învățat bun din ea, dar și prin deprinderea de a nu o vedea ca realitate ultimă.

La transcenderea omului spre semenul său și spre Dumnezeu prin el, sau împreună cu el, îi servesc și cuvintele ce și le comunică unul altuia despre lucruri, dar în care pune fiecare ceea ce are în sine superior lucrurilor, precum împiedicarea transcenderii are drept cauză folosirea lor mincinoasă, dat fiind că minciuna vine din omul închis în sine și în lume. Omul vorbește fiindcă e o persoană legată de altă persoană. De aceea, vorbește și în cazul al doilea.

Dar persoana omenească nu s-ar putea comunica alteia prin cuvinte, dacă n-ar avea lumea într-un anumit fel comună, iar în alt fel văzută de fiecare din punctul său de vedere, ca persoană distinctă nu s-ar comunica sincer, dacă n-ar avea lumea ca un loc comun în care lucrează fiecare în mod diferit, ca persoană diferită, dar nu în opoziție cu lucrarea celorlalți, ci în armonie cu a lor, și nu în folosul său egoist, ci și al celorlalți.

Lămurirea sensului vieții omului în lume, ca un drum în transparența tot mai luminoasă a ei, a dat-o Sf. Maxim Mărturisitorul. Omul este în lume un pelerin ce înaintează în lumina tot mai clară care iradiază din Sfânta Cetate, nu un condamnat să se piardă în ea. Omul viețuiește în lume și în timp, dar e și mai presus de lume și de timp, ridicându-se în acest sens tot mai sus și ridicând-o și pe ea. La moarte, se desparte de ea, ducând însă mai tot ce a câștigat bun din ea, sau un chip transparent al ei. Făcând așa, se pregătește ca să-o aibă la înviere din nou cu sine, dar transfigurată. El e o ființă meteorică. El duce lumea întreagă spre hotarul între corporalitate și Dumnezeu. Ținând cineva surplusul de pâine pentru sine, acesta se strică. Dându-l celui lipsit, îl câștigă și pe acela pentru Dumnezeu, dar se spiritualizează și el și umple materia pâinii de lumina spiritului, sau umple corporalitatea ei de Dumnezeu. De aceea, credincioșii ortodocși, aducând cele ce le vor dăruia altora la biserică, spre sfințire, arată legătura dintre sfințire și dăruire. Ei cred, pe drept cuvânt, că haina

dăruită unui sărac îi așteaptă transfigurată la înviere. Se afirmă aci perspectiva transfigurării cosmosului întreg, ca să nu mai vorbim de imprimarea credinciosului de fapte bune pe care le-a făcut, dându-i un chip luminos sau de slavă. Împărăția lui Dumnezeu sau a desăvârșitei comuniuni va însemna comunicarea întreolaltă a tot ce au, stare spre care se pregătesc de aici. Dar dacă n-ar avea lumea, pe de o parte, răspunzând unor trebuințe identice, pe de alta, ca pe un dar pe care să și-l poată face unii altora, cum ar servi ea spre împlinirea acestei perspective? Prin aceasta, oamenii își formează și un vocabular comun, ca să-și comunice gândurile despre lumea comună, sau să și-o descopere unii altora ca pe un conținut comun al vieții. Cel ce le-a dat lumea ca un dar comun, le-a dat și vocabularul comun, sau capacitatea de a și-l alcătui pentru a-și vorbi despre ea. Și în măsura în care lumea le este mai comună prin dăruire iubitoare, se contrazic sau se înșală tot mai puțin prin cuvinte.

Propriu-zis, cuvintele, ca rațiuni exprimate, reflectă rațiunile pe care oamenii le descoperă împreună în lucruri, din corespondența rațiunii lor cu ele. Fiecare om, dar împreună cu ceilalți, are în cuvinte cosmosul întreg în sensurile lui sesizate în colaborare. Fiecare îl are explicat în aceste sensuri împreună cu alții ca să și-l poată comunica și prin cuvinte comune. Fiecare e purtătorul spiritual al cosmosului și îl comunică din perspectiva lui proprie, ca să se îmbogățească împreună, dovedind că el ascunde în sine atâtea moduri de a fi înțeles câți oameni sunt, dar toate modurile se cer unite în înțelegerea fiecăruia, pentru ca să devină toți mai bogați spiritual și uniți la un nivel tot mai înalt, în descoperirea tot mai adâncilor sensuri ale lumii și ale înțelegerii lor.

Rațiunile lucrurilor le descoperă oamenii prin rațiunea lor comună, cunoscătoare. Ele sunt făcute ca să fie sesizate de rațiunea lor, care are capacitatea să sesizeze rațiunile lucrurilor. Aceasta arată că rațiunile lucrurilor sunt făcute pentru rațiunea omului și pentru ca oamenii să se poată uni în cunoașterea lor, îmbogățindu-se atât prin aceasta, cât și prin ceea ce aduce fiecare în înțelegerea lor. Omul nu ar putea descoperi și exprima rațiunile lucrurilor în tot mai marea lor varietate, dacă nu ar folosi lucrurile tot mai complex și e problematic dacă le-ar putea folosi astfel, fără conlucrarea cu ceilalți, fără să-și comunice, pe de altă parte, prin cuvinte, mereu mai îmbogățite, unul altuia înțelegerea lor și fără să aibă aceasta la baza conlucrării lor și a unirii tot mai strânse între ei.

Pe măsură ce omul cunoaște mai mult țesăturile posibile dintre componentele lumii, se fac mai complexe și țesăturile dintre cuvintele spuse de către unul celorlalți. În felul acesta, rațiunea omului își actualizează tot mai mult potențele negrăite de nuanțare în înțelegere și exprimare. Omul se dezvoltă spiritual în legătură cu lumea prin trup, dar împreună cu ceilalți. Dar în aceasta, el trăiește totodată superioritatea lui față de lume și devine tot mai conștient de această superioritate, care i se descoperă tot mai mult. Lumea rămâne mereu obiect al omului și omul trebuie să-și dea seama de aceasta, adică de situarea lui pe alt plan și de destinarea lui spre alt plan mai înalt, spre care are să înalțe și lumea în baza virtualităților ei și ale lui. Uneori poate înțelege mai bine lumea prin intuiții simple, unitare, decât ramificându-se în multe idei și multe cuvinte. Căci nu poate epuiza niciodată înțelesurile lumii prin cuvinte, pentru că nu poate epuiza capacitatea de înțelegere a minții sale, căreia îi e încredințată lumea spre înțelegere. El o trăiește de aceea pe aceasta adeseori mai bine prin intuiția simplă a

misterului ei superior bogăției de înțelesuri explicitate ale lumii. De aceea „vremea este a vorbi și vremea este a tăcea“, cum se expune în *Ecclesiast* III, 7.

Pe de altă parte, rațiunea le e dată tuturor ca să actualizeze resursele ei în comun prin cuvinte, în aplicarea lor la lumea rațională și în legătura lor cu izvorul comun creator. Fiecare se transcende prin rațiunea sa aplicată lumii spre Izvorul creator al rațiunii și spre semenii săi, ca spre cei cu care o să o actualizeze pe ea în explicitarea lumii și în intuirea Absolutului creator. Dar toți trăiesc ca ființe ce se transcend în comun și se ajută în această transcendere de rațiuni aflate în comun în lucruri de către rațiunea lor, spre Cel ce le-a dat lucrurile ca rațiuni nlasticizate ne măsura rațiunii lor. ca drum amplu spre Cel ce este

Însă omul poate să folosească și altfel aceste rațiuni. Și poate socoti și în acest caz că le folosește conform lor și conform rațiunii sale, așa cum i-au fost date de Dumnezeu. Sau, în silința sa de a descoperi rațiunile adevărate ale lucrurilor prin rațiunea sa, le poate folosi la diferite trepte, iar în buna lor folosire poate afla diferite moduri. În aceasta se arată capacitatea de contribuție proprie a omului. Dumnezeu, creând lucrurile conform rațiunilor Sale și pe om cu rațiunea de a le cunoaște și folosi și de a-L descoperi prin ele pe El însuși, l-a înzestrat pe acesta și cu libertatea de a le folosi în moduri diferite. Dar în aceasta se poate manifesta și o discrepanță între rațiunile lui Dumnezeu referitoare la lucruri și între formele ce le iau chipurile acestor rațiuni încorporate în lucruri, în folosirea lor de către om, sau în rațiunea omului așa cum e gândită de Dumnezeu și forma pe care o ia chipul ei în om.

Dumnezeu însuși i-a dat omului această libertate, sau latitudine în folosirea chipurilor rațiunilor Sale. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că „rațiunile“ sunt gândite din veci de Dumnezeu, dar „modurile“ în care sunt ele folosite depind de oameni. Însă aceste moduri, chiar când sunt deosebite de modurile conforme rațiunilor lor, nu ies totuși din cadrul rațiunilor lor. Omul nu poate ieși, prin nici un fel de moduri de folosire a rațiunilor, din legătura cu ele. Omul rămâne om, chiar când nu se dezvoltă ca omul voit de Dumnezeu prin rațiunea dată lui. În ultimul caz, omul nu se mai transcende în mod real și pozitiv spre a se dezvolta conform virtualității pozitive a rațiunii lui și a rațiunilor lucrurilor, așa cum l-a voit Dumnezeu din veci să se actualizeze. Dar el rămâne totuși într-o dependență de transcendență divină. El înaintează și așa într-o actualizare a sa și a creației, susținută în veci de Dumnezeu. Dar aceasta e o actualizare strâmbată a sa prin care nu dezvoltă nici rațiunile lucrurilor, conform virtualităților pozitive incluse în ele.

A prevăzut Dumnezeu și modurile strâmbate ale chipurilor rațiunilor Sale? E o chestiune la care e greu să se răspundă. Se poate răspunde că le-a prevăzut, deci le-a și admis, pentru că n-a voit să creeze oameni fără libertate, pentru că ei vor actualiza moduri strâmbate ale chipurilor rațiunilor Sale gândite din veci. El n-a voit să se comporte față de om ca o autoritate rigidă, silindu-l să actualizeze chipurile rațiunilor Sale, așa cum le-a gândit El. Dumnezeu, creând pe om ca persoană, a voit să Se manifeste în relație cu el ca și cu o persoană într-un anumit fel egală prin capacitatea de dispunere de libertatea lui; ca și cu o persoană liberă în relația cu El ca Persoană liberă. Un om, lucrând ca un automat, n-ar mai fi om. Dumnezeu a voit, într-un mod neînțeles de noi, ca omul să fie o ființă capabilă să-l facă și surprize prin libertatea cu care l-a înzestrat. Căci persoanele își pot face surprize. De aceea, unele se silesc să fie cât mai atente cu celelalte pentru a nu le face surprize neplăcute. Dar Dumnezeu nu e periclitat prin surprizele ce le lasă posibile din partea omului. Prin aceste surprize, omul nu ajunge să-L strâmtoreze pe Dumnezeu, Creator și Izvor al vieții, întrucât, nerămânând în comuniune cu El, sau strâmbându-se mai degrabă el însuși prin voința de strâmbare a lucrurilor, sfârșește în chinurile pricinuite fie de sărăcia vieții sale, fie de deformarea ei. Căci natura cosmică anulează efectele rele ale omului în lucruri și natura umană îl chinuie pe cel ce o strâmbă, deși omul își poate da sieși o formă hidoasă, neanulabilă de Dumnezeu. Și Dumnezeu a

prevăzut aceasta în general și a și spus în Sfânta Scriptură: „Cei ce nu vor lucra cele bune, vor avea parte de cele rele“ (*Deut. XXXI, 29*).

Sf. Maxim declară că omul trebuie să înainteze în a vedea lucrurile în sensurile ce ni le-a dat Dumnezeu creându-le, purificate de patimile ce le-a adăugat el acestor sensuri: „Altceva este lucrul, altceva înțelesul lui și altceva patima. Lucrul este, de pildă, bărbat, femeie, aur ș.a.m.d. Înțelesul este amintirea simplă a vreunuia din cele de mai sus. Iar patima este iubirea nerațională, sau ura fără judecată a vreuneia din ele. Înțeles pătimaș este gândul compus din patimă și înțeles. Să despărțim patima de înțeles și va rămâne gândul simplu“¹⁶.

În starea dinainte de cădere, oamenii vedeau lumea din afară ca sfântă, prin absența patimilor egoiste și trupești în ei. De aceea, pentru sfințirea naturii și a lucrurilor, trebuie să tindem spre dezlipirea pătimașă de lucruri, prin dăruirea lor fără greutate altora. Lucrurile dăruite nu mai sunt văzute în chip pătimaș. În modul cel mai radical se sfințește acum omul pe sine și lumea, prin jertfa de sine. Astfel, lumea ne e de folos spre mântuire nu atât prin disprețuirea ei, cât prin folosirea lucrurilor din ea ca daruri pentru alții sau ca mijloace prin care ne comunicăm iubirea față de ei. Și ne sfințim la maximum viața nu prin renunțarea la ea din scârbă de ea, ci în folosirea ei spre sporirea iubirii între oameni.

Prin aceasta, lumea câștigă din nou transparența pentru Dumnezeu, pe care o avea în starea dinainte de cădere. Dacă lumea ne-a fost dată de Dumnezeu ca un dar pentru toți, noi o folosim cel mai mult în această calitate a ei, făcând cu ușurință din lucruri daruri ale noastre către alții, arătând prin aceasta că de fapt ele au fost date de Dumnezeu tuturor. Atunci vedem dincolo de ele pe Dumnezeu, Dăruitorul lor pe seama tuturor. Atunci le transcendem fără să socotim inutilă existența lor. Dumnezeu, Care ni le-a dat în dar tuturor, ne învață prin aceasta să le folosim și noi ca daruri între noi, să nu le acoperim acest rol mijlocitor de iubire întreolaltă imprimat în ele de Dumnezeu, ca în lucrurile menite să treacă din iubire de la persoană la persoană. Așa cum Dumnezeu ne-a arătat iubirea Sa față de noi și voința iubirii între noi, dându-ni-le ca daruri pentru toți, așa trebuie să arătăm și noi iubirea noastră întreolaltă voită de El, folosindu-le ca daruri între noi. Lucrurile, în loc de a fi ziduri opace și pricini de dezbinare și ură între noi, pierzându-și caracterul de punte a iubirii lui Dumnezeu față de noi și între noi, își împlinesc în acest caz rostul cu care ne-au fost date, devenind mijloace de înfrățire între noi. Prin aceasta, noi ne facem totodată stăpâni peste ele, nu mai suntem robii lor. Căci ele ne stăpânesc prin aparenta dominare egoistă a noastră asupra lor. Dăruindu-le, ne unim prin ele cu semenii noștri, depășindu-ne pe noi înșine; și ne unim prin ele cu Dumnezeu, prin aceeași depășire. În acest caz, prin ele ne devine transparent Dumnezeu, ca Dăruitor iubitor al lor și ne facem transparenți prin ele unii altora. Când privesc la un lucru dăruit mie de altul, îl văd pe acela. Când văd lucrurile ca dăruite de Dumnezeu, Îl văd pe El. Trebuința de dăruire a lucrurilor o exprimă creștinii făcând peste ele semnul crucii. Căci crucea înseamnă renunțare, înfrânare, despățimire, eliberare de ele, înălțare la Dumnezeu. Iar în asumarea crucii, ni s-a făcut model Fiul lui Dumnezeu. Crucea înseamnă transcendere peste ele și peste noi la Dumnezeu, transcendere de la persoana proprie la celălalt, văzut în lumina lui Dumnezeu. Numai crucea, ca înfrânare și jertfa reciprocă din iubire, ne pot uni în Dumnezeu.

Prin cruce, ne-a arătat Hristos toată iubirea Sa: însușindu-ne crucea Lui, ne-o arătam și noi față de El și întreolaltă. O lume fără cruce devine o lume netransparentă, realitatea ultimă de care ne alipim cu aviditate egoistă, ca neavând ceva mai sus de ea. Prin cruce ne dăm pe noi și lumea unii altora și lui Dumnezeu. De aceea, crucea ne face și face lumea transparentă între noi și pentru Dumnezeu. Crucea o face transparentă și ușor de depășit între om și om, deveniți și ei transparenti pentru Dumnezeu. Crucea sfințește lumea, ne sfințește pe noi, întrucât nimic pătimăș nu mai întinează raporturile noastre cu lumea; nimic egoist nu ne mai închide în lume și în noi înșine, văzuți ca realități materiale și ultime.

Lumea ne face transparent pe Dumnezeu și prin insuficiențele resurselor ei de a satisface în mod nelimitat, așa cum se credea, trebuințele mereu crescânde ale tuturor. Ea se arată prin aceasta că este creată din nimic și arată pe om ca reprezentând și o graniță pentru om, oprindu-se unul pe altul de a-și extinde lăcomia la nesfârșit. Comunicarea spirituală și limitarea lăcomiei merg mână în mână. Aceasta impune omului un nou motiv de asceză. Pe de altă parte, neputința omului singur de a-și procura energiile necesare noilor sale trebuințe impune și mai mult ca în trecut o muncă comună, ca un alt îndemn la comuniune, împreună cu înfrânare și osteneală. Voința de a-și satisface trebuințele materiale crescute în cursul timpului prin folosirea unor noi energii necesare face, pe de altă parte, inutilizabile unele din mijloacele de existență care stăteau cu ușurință mai înainte la dispoziția cât mai multora. Acesta e un nou avertisment ce se dă oamenilor spre înfrânarea prea marilor trebuințe pe care s-au obișnuit să le satisfacă. Voința de lărgire a granițelor care limitează pe oameni în general și pe unii față de alții pune în evidență alte îngustări ale posibilităților creației. Prin toate acestea, se arată că creația permite o dezvoltare continuă a oamenilor pe plan spiritual, prin comuniunea între ei și prin sporirea în unirea lor cu Dumnezeu, dar această dezvoltare trebuie să se concilieze cu o înfrânare a trebuințelor trupesti, care promovează și ea dezvoltarea spirituală. Sunt noi sensuri ale crucii puse pe creație.

7. Omul, ființă care transcende timpul spre veșnicie, prin nădejde și pocăință

Omul nu poate trăi închis în nici o clipă în prezent. El nu e satisfăcut niciodată de ceea ce îi dă prezentul. El speră la ceva mai mult de la viitor. El speră că poate scăpa de greutatele prezente, în viitorul mai apropiat sau mai depărtat; sau că va avea mai mult decât îi dă prezentul; sau că va rămâne în fericirea prezentă. El se transcende mereu spre viitor. Niciodată nu socotește că a ajuns la capătul drumului, că are totul

și pentru totdeauna în prezent. Chiar despre moarte, nu crede că va încheia existența lui. El aspiră spre absolut, care nu-i poate fi dat în viața pământească. Aceasta îl face să vadă în moarte nu un final, ci mai degrabă o trecere, deci să vadă în ea și ceva pozitiv. Omul crede că va ajunge la absolut, trecând prin moarte din viața aceasta, în care nu află absolutul. Astfel, nu mai așteaptă moartea numai cu frică, ci și cu nădejde. Nădejdea sădită în ființa lui nu-l lasă să admită că ființa lui e destinată unui sfârșit total prin moarte. Heidegger, care a analizat o seamă de trăsături existențiale ale ființei omului, n-a văzut și trăsătura existențială a nădejdi. De aceea, a conchis că omul este o „existență spre moarte”. Se poate spune că omul este o existență spre moarte, dacă se are în vedere existența lui pur pământească. Dar nădejdea nu poate admite că existența pământească e singura pe care o are omul.

Omul nu e numai cât se vede. Nădejdea nu se limitează la cele ce se văd și se pot avea în viața aceasta. Aceasta arată că transcenderea trăită de om nu e o simplă transcendere spre un viitor al vieții sale pământești, ci o transcendere adevărată spre existența sa de după moarte, în unire cu Absolutul. Iar Absolutul, de la care speră că-l poate satisface deplin, nu poate fi găsit în lumea aceasta. De aceea, omul este stăpânit de aspirația spre o adevărată transcendere, care nu merită acest nume când se limitează la trecerea de la o clipă la alta în viața pământească. Omul e stăpânit de aspirația spre Absolut; el vrea transcenderea spre Absolut.

Camus socotește nădejdea ca o amăgire nerealistă. Lumea ni se revelează ca o absurditate nerațională și prin faptul că nu ne îndreptățește la nici o nădejde. Trebuie să acceptăm lipsa de nădejde ca cea mai realistă atitudine. Dar împlinirea nădejdi nu trebuie să așteptăm să ne vină din lumea exterioară. Mai este și o altă existență superioară lumii. Nădejdea ține de ființa omului, căci aceasta nu poate fi gândită și trăită fără o astfel de nădejde. Aceasta ar paraliza orice voință de activitate a omului. Ar face pe om mort spiritual în fiecare clipă. Viitorul n-ar fi considerat ca făcut și de noi sau ca interesându-ne prea mult. Cugetându-l astfel, am rămâne într-o atitudine de resemnare fatalistă. Dacă am nădăjdui numai într-un viitor pământesc, am accepta că va fi produsul exclusiv al unor forțe, al unor legi ce nu depind și de noi. În zadar socotește Camus că renunță de a vedea o anumită lege în lume. El vede o lege asupra căreia omul nu are nici o putere. El admite o oarecare nădejde în împlinirea unor dorințe pământești, legate de trup. Dar nu admite o nădejde a unei vieți viitoare, ridicată la alt plan decât al satisfacțiilor pur materiale și trecătoare. Moartea are ultimul cuvânt. De aceea, lumea e absurdă.

Dar de aici se vede iarăși că absurdul nu stăpânește asupra lumii decât pentru cei ce nu văd în ea altceva decât ceea ce interesează trupul. Absolutul e implicat în reducerea lumii la materie și la legile ei. Aceasta elimină orice sens din existență. Dar pe ce se întemeiază contestarea îndreptățirii unei trăsături atât de esențiale a naturii omului, ca nădejdea și credința într-un sens al existenței? Pe încrederea exclusivă în ceea ce se întâmplă cu trupul. Pe negarea întregii complexități a vieții spirituale, care deosebește pe om de animal. Pe încrederea exclusivă în simțuri uitându-se că în simțuri nu e prezentă numai o senzație biologică, ci că lucrarea lor e plină de o conștiință și o gândire.

Existența spiritului fiind pentru om o evidență de care nu se poate face abstracție, el e îndreptățit să recunoască și speranța unei vieți viitoare după moartea trupului. Identitatea și unicitatea omului nu se reduc la trup. Sau are foarte puțin izvorul de trup. E mai rațional pentru om să creadă că spiritul de care e legată identitatea sa, la care ține, nu dispăre o dată cu trupul. Dacă omul nu e numai obiect al unor legi oarbe, chiar și în calitate de trup, ca participant la subiectivitate, e superior lor. Și atunci are drept să spere că existența sa nu este supusă în întregime unor astfel de legi. Și e îndreptățit să creadă că există Subiect având totală putere asupra acestor legi.

Mai e de observat că nădejdea e dorința unei persoane de a vedea împlinite anumite bucurii ale ei de alte persoane. Iar cum aceste împliniri nu se realizează deplin în lumea aceasta, nădejdea se îndreaptă spre o viață viitoare și, o dată cu aceasta, și spre o Persoană supremă eternă, Care asigură această viață viitoare și împlinirea omului.

Heidegger a asimilat în mod total nădejdea cu grija. Fără îndoială, este între ele o legătură, sau ceva comun. Dar la ce ar fi atât de stăpânitoare asupra noastră grija, dacă n-am avea nici o siguranță că viața noastră se întinde și după moarte? De ce ne-am îngriji atât de mult de viața noastră, dacă e atât de trecătoare? De fapt, grija nu se poate explica fără nădejde. Dar nădejdea, care stă la temelia grijii, nu se poate întinde numai spre un timp atât de scurt, cât e dat vieții noastre pământești. Numai pentru că omul e o existență care speră, caută să ajungă la cele nădăjduite prin grijă. Dar există grijă și grijă, pentru că există nădejde și nădejde. Totuși ele sunt legate în rădăcina lor. E o grijă pentru cele ale vieții pământești, pentru că e și o nădejde îndreptată spre scăparea de greutățile pământești și spre asigurarea unei vieți mai bune pe pământ.

Dar omul nu se restrânge la această nădejde, deci nici la grija pusă în slujba ei. În acest caz, el n-ar fi stăpânit atât de mult de grijă. El însuși nu poate distinge hotărât între ele. Faptul că nu-l mulțumesc nicicând deplin cele pământești îl face, mai ales spre bătrânețe, după experiența repetată a golului ce îi lasă în suflet cele pământești, să-și îndrepte tot mai mult nădejdea, sau s-ar putea spune grija, spre viața de dincolo de cele de aici, adică grija de a se pregăti pentru ea. Astfel, de cele mai multe ori, cele două nădejdi și cele două griji sunt împletite.

Și, în orice caz, în amândouă, se arată că omul e o ființă deschisă mereu spre viitor, neputând cugeta niciodată că a ajuns la sfârșitul existenței sale. El e o ființă în mișcare neîncetată spre viitor, spre o viață de fericire fără sfârșit. Nu se oprește niciodată din această mișcare în spiritul său, nici chiar pe patul de moarte. Mișcarea lui e spre o veșnicie fericită. Aceasta e ținta lui. Fără mișcarea spre această țintă, existența omului nu se poate concepe. Omul ar fi, fără această mișcare, nu numai inert sau mort spiritual, ci și nerațional. De aceea spune Sf. Maxim Mărturisitorul că voința e mișcarea rațională a ființei omenești, sau mișcarea ființei raționale umane, chiar dacă omul dă o direcție strâmbă rațiunii de care e imprimată voința lui sau voința de care e imprimată rațiunea lui. Animalul nu are grijă și nădejde, pentru că nu e deschis spre viitor, spre viitor fără sfârșit, pentru că nu e rațional. În cazul în care omul folosește drept rațiunea ce se manifestă în voința lui, el pune nădejdea în grija celor pământești

în slujba nădejdiei vieții veșnice; grija lui devine grija de pregătire pentru dobândirea ei.

Înrudită cu grija e și frica de un viitor nefericit. Deci și prin aceasta, omul e deschis viitorului. Și aceasta îl ajută să-și pregătească un viitor fericit.

În fond, omul urmărește fericirea eternă. Dar fericirea nu se găsește în gustarea singuratică a unor bunuri materiale sau spirituale (în sănătate, belșug de hrană, orizont larg de cunoaștere etc.), ci în comunitate cu alții sau cu alte persoane. Nu poți avea bucurie de nimic în mod separat, total și definitiv, de alți oameni. Nu te bucură belșugul de hrană, când ești singur. Nu-ți trebuie nici viitor în singurătate. Când ești singur în mod total și definitiv, nu-ți mai trebuie nimic. Bucuria prezentă și viitoare stă în mod principal în comuniunea cu alții: „Iată acum ce este bun și ce este frumos fără numai a fi frați împreună“ (*Ps. CLXII, 2*). Persoana altuia e izvorul vieții mele, ea e însăși viața mea, când mi se comunică cu iubire totală; bucuria de a mă putea comunica ei, de a primi ca să i mă comunic este și ea viața mea. Poate că aceasta e cea mai proprie definiție a persoanei: izvor de viață pentru altul și bucurie de viață primită de la altul. Aceasta o indică totodată ca mister cu neputință de înțeles vreodată complet și de a se epuiza. Dar numai Dumnezeu, comuniune desăvârșită de Persoane, poate să mi se dăruiască în mod desăvârșit, ca să mă dăruiesc și eu, și poate hrăni și persoana seamănului meu cu o iubire care s-o facă să mi se comunice total. Dumnezeu e în sensul acesta supremul Mister, Misterul iradiant de viață nesfârșită și de lumină nepuizabilă. Nicăieri în Sf. Scriptură nu se spune că fericirea omului constă în altceva decât în vederea lui Dumnezeu, Care caută cu iubire la om. Numai persoana poate iradia viață și deci poate da altuia fericirea. Numai persoana poate primi pe altă persoană ca viață nepuizabilă și neconfundată cu sine. Nu din lucruri și din valori spirituale abstracte trăite în izolare se hrănește viața plinară sau fericirea omului, ci din altă persoană. Dar numai dintr-o supremă Persoană poate iradia toată viața sau fericirea ființelor umane, care au fost create ca persoane pentru a putea fi în comuniune cu Dumnezeu Cel personal și între ele.

Cuvântul „fericire“ pare oarecum pretențios, dar deasa lui folosire arată că el trebuie să aibă o acoperire, că ea este experiată măcar în frânturi de către om și că e experiată fie măcar în frânturi în comuniune cu altă persoană. Fiecare își dă seama că fericirea sa nu depinde numai de el. De aceea, trebuie să existe o realitate personală capabilă de atâta iubire, de atâta dăruire, încât să poată da fericirea deplină și veșnică tuturor. Fără Dumnezeu Cel personal, omul nu poate găsi fericirea deplină după care însetează. Viața lui fără El e mai mult moarte decât viață. Comuniunea exclusivă între oameni produce o fericire foarte ambiguă. De aceea spune psalmistul: „Să nu întorci fața Ta de la mine, căci mă voi asemana celor ce se pogoară în groapă“ (*Ps. CXLII, 7*). Iubirea lui Dumnezeu manifestată în comuniunea treimică desăvârșită de Persoane e fericirea Lui, dar ea explică și iubirea Lui față de mine și a mea față de El. Dar iubirea aceasta e și izvorul iubirii mele față de oameni. Ba atunci când câștig iubirea lor prin iubirea mea, simt în ea chiar iubirea lui Dumnezeu și fericirea mea. Sf. Apostol Ioan spune: „Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu. Căci Dumnezeu este iubire“ (*I. Ioan IV, 8*). El poate să speculeze despre Dumnezeu, dar nu-i simte prezența iubitoare. Poate să spună chiar că-L iubește, dar dacă nu iubește pe oameni, nu iubește real nici pe Dumnezeu și nu simte nici iubirea lui Dumnezeu

în ei (*I. Ioan* IV, 20). De aceea, chiar în iubirea neezitantă de oameni, trăiește cineva iubirea față de Dumnezeu și deci iubirea lui Dumnezeu față de sine. Astfel, chiar în iubirea neezitantă de oameni trăiește întâlnirea cu Dumnezeu. În iubire nu poți despărți pe Dumnezeu de oameni, nici viceversa. Dar e necesar ca omul să se ridice la conștiința acestui fapt.

Sf. Apostol Petru vede la Schimbarea la față a lui Iisus fericirea lui Petre, Iacov și Ioan de a fi în mod statornic, împreună nu numai cu Iisus, ci și cu Moise și cu Ilie, care stăteau de vorbă cu Iisus, a Căruia față strălucește ca soarele: „Doamne, bine este nouă să fim aici; dacă voiești voi face aci trei colibe: Ție una, lui Moise una și lui Ilie una”. (*Matei* XVII, 4). E cea mai mare fericire a fi în comuniune desăvârșită cu oamenii. Dar aceasta e nedespărțită de comuniunea cu Dumnezeu. Pe de altă parte, fiecare își are coliba lui, adică rămâne neconfundat cu ceilalți. Căci cum ar simți altfel fericirea că e cu altul și cu Dumnezeu?

Prin oamenii iubitori și iubiți, sau prin oamenii sfinți, se transcende cel mai ușor la Dumnezeu, sau Dumnezeu e transparent în gradul cel mai accentuat.

Numai câștigând inima oamenilor, ceea ce nu se poate face fără a le face transparentă și simțită prin noi bunătatea lui Dumnezeu, ei ne devin transparenti pentru Dumnezeu și medii active ale iubirii Lui. Chiar în actul prin care ne arătăm responsabili pentru ei lui Dumnezeu, ne facem și pe noi nouă și lor, și-i facem și pe ei lor și nouă transparenti lui Dumnezeu.

Mântuitorul a indicat nu numai fericirea ca țintă finală a omului, iar pe aceasta ca fiind una cu comunicarea cu Dumnezeu și cu semenii, ci și câteva moduri concrete prin care omul poate ajunge la această fericire. Toate sunt moduri de deschidere iubitoare a inimii spre seamănul nostru. Prin aceasta vede omul pe Dumnezeu și se deschide Lui. Căci chiar dacă unele din aceste moduri par să indice un raport direct cu Dumnezeu, totuși nici în ele întâlnirea omului cu Dumnezeu în iubire nu e despărțită de întâlnirea cu oamenii în iubire. Și chiar dacă unele par să indice că iubitorul de oameni își găsește fericirea în întâlnirea cu omul iubit, neamintindu-se de Dumnezeu, întâlnirea iubitoare cu omul iubit nu e în afara întâlnirii cu Dumnezeu.

Când Iisus spune că fericiți vor fi cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăția cerurilor, înțelegem că Împărăția aceasta va fi întâlnirea celui smerit nu numai cu Dumnezeu, ci și cu oamenii față de care s-a smerit, deschizându-le acelora inima și prin această și prin unirea lor cu aceia, simțind întâlnirea cu Dumnezeu. Iar mângâierea ce o vor avea cei ce plâng va fi de la Dumnezeu prin cei pentru care au plâns, precum Împărăția cerurilor ce o vor avea cei prizonieri pentru dreptate, o vor avea pentru că au fost prizonieri din cauza intervenției pentru dreptatea celor nedreptățiți, deschizându-le prin aceasta inima acelora și prin inima lor arătându-li-Se Dumnezeu. Din solidaritatea cu cei nedreptățiți vom vedea setea lor de dreptate satisfăcută deplin nu de oameni, ci de Dumnezeu arătat prin aceia. Mila de care se vor bucura cei ce au avut milă de oameni, nu va fi nici ea propriu-zis mila de la oameni sau numai de la ei, ci prin ei în mod deplin de la Dumnezeu. Iar cei blânzi vor moșteni pământul adevărat sau Împărăția cerurilor, care îi va hrăni pe ei cu bunurile spirituale, nu numai de la oameni, ci de la Dumnezeu prin ei, pentru că au fost blânzi cu oamenii.

Cu Dumnezeu Cel aducător de fericire se întâlnește omul în sufletul său încă de aici, pentru că sufletul său s-a întâlnit încă de aici cu Dumnezeu prin oamenii cărora le-a arătat iubirea. Și fericirea din suflet se revarsă pe fața lui, deci în trupul lui, copleșind greutatea și durerile cărora le este supus.

Sf. Grigorie de Nazianz numește Împărăția cerurilor chiar Sfânta Treime, deci suprema comuniune personală. Nu ființa divină o vor contempla dreptii în viața viitoare, ci se vor hrăni din iubirea desăvârșită a comuniunii Persoanelor Sfintei Treimi. Din iubirea Aceleia se va revărsa unda iubirii peste oameni, care va realiza comuniunea între ei, fericindu-i: „Și atunci, pe aceia îi va primi lumina negrăită și contemplarea Sfintei și împărăteștii Treimi, Care-i va lumina mai limpede și mai curat și se va uni întreagă, cu mintea întreagă. Pe aceasta singură o și numesc eu Împărăția cerurilor”¹⁷. Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că lumina iubitoare a Sfintei Treimi va umple de dulceață și va veseli pe cei ce se vor întâlni cu Ea, și între ei. „Această dulceață mă va îndulci și mă va veseli, ca să îndrăznesc să unesc ale mele cu ale Ei, înțelegând prin mine toată creația rațională a îngerilor și a oamenilor... Pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului... Căci El îi va umple de slava și de fericirea proprie, dându-le viața cea pururea fericită”¹⁸. Comuniunea treimeică, își face simțită prezența în îngeri și în oameni, unindu-i prin aceasta pe toți: aceasta e fericirea veșnică. Limba românească are un cuvânt special prin care exprimă atârănarea fericirii nu de posesiunea vreunor lucruri materiale sau a unor bogății spirituale trăite în izolare, ci de comuniunea cu persoanele iubite, fericire care se hrănește din comuniunea între Persoanele Sfintei Treimi. Este cuvântul „dor”. Limba greacă nu are decât cuvântul „dorință”, care se referă atât la bunurile impersonale cât și la persoane, sau „poftă”, care se referă la lucruri. Nici alte limbi nu știu să aibă un cuvânt care exprimă în mod deosebit așteptarea persoanei iubite. Numai „dorul” îl arată pe om așteptându-și fericirea de la reîntâlnirea cu persoana iubită, nu din posesia individuală a unor bunuri materiale sau spirituale. Când se zice uneori „dor de țară”, sau de satul natal, acestea sunt înțelese ca pline de persoanele iubite, sau de urmele spirituale lăsate de acelea în ele. Pot să am cât de multe bunuri materiale sau spirituale. Dacă nu le am împreună cu persoanele iubite, nu mă fac fericit. Numai în „dor” arată omul setea de transcendere reală a sa spre altă persoană iubită absentă.

Dar persoana umană, oricât e de dorită, după ce vine, nu dă toată fericirea așteptată celui ce a dorit-o. Tinzând spre fericirea nemărginită, omul arată că tinde spre Persoana absolută, Care are în Sine comuniunea desăvârșită din veci cu alte două Persoane și poate să-i facă parte și omului de ea. Rămâne în noi, după întâlnirea cu oricare persoană dorită, mereu un dor după o fericire deplină, pe care n-ar putea-o aduce decât întâlnirea netrecătoare cu Persoana care ne poate arăta o iubire etern atotsatisfăcătoare, având-o aceasta în Ea. Însăși prin comuniunea din veci cu alte două Persoane. De aceea, se vorbește în limba românească despre un „dor nestins”, expresie care arată că omul tinde prin fire spre Persoana desăvârșit iubitoare, Care poate satisface cu adevărat setea nesatisfăcută de fericire a omului. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Cel ce a adus la existență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip ascuns în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat și nouă, umiliților

oameni, ca un stăpân preadarnic, prin fire, dorul de El, împletind cu aceasta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului, ca nu cumva, greșind, să nu nimerim la ceea ce ne străduim să ajungem. Deci, mișcându-ne potrivit acestui dor în jurul Adevărului Însuși, și al Înțelepciunii și al Cărmuirii ce se arată tuturor în chip bine orânduit, suntem ajutați de aceasta să ne silim să ajungem la Acela spre care am primit dorul“.

Iar, în continuare, tot Sf. Maxim repetă că Acela la care se silesc oamenii să ajungă, mânați de dorul întipărit în firea lor, este una cu Adevărul. Cei ce și-au pregătit sufletul în acest scop, „se vor muta, fără osteneală, după viața aceasta, la Adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă din viața de aici, prin înțeleșuri tot mai dumnezeiești“. „Căci după ce au luat aici chipurile Adevărului, li se va adăuga atunci Adevărul descoperit“¹⁹.

Adevărul este Persoana, sau Comuniunea personală supremă. Căci ea este existența plenară, existența de sine și fără sfârșit, existența vie și dăruitoare de iubire. Adevărul nu e un principiu cugetat, o lege, o formulă generală, pe care o putem face posesiunea rațiunii noastre. Adevărul este existența supremă independentă de noi, care ne dă viață și ne ține în viață, care e una cu viața de Sine și în Sine și care singur are puterea să creeze și să susțină toate, dându-le tuturor viață cu voia Sa, nu silită de o lege sau de o putere care ar fi superioară ei, ci numai prin iubirea Sa liberă (*Ioan XIV, 6*). El e apa vie, după care ființa omenească va înseta în veci, sau de care nu va socoti niciodată că s-a săturat (*Ioan IV, 15*). Numai întrucât omul este și el persoană după chipul Persoanei supreme, care Se comunică din veci altor Persoane, este și el adevăr, putându-se dăruia ca adevărată viață și apă vie și el altora. Dar calitatea sa de chip al Adevărului, atârănător de El și-o vede omul mai ales în dorul nestins, sau în setea nestinsă după comuniunea cu Persoana supremă aflată din veci în comuniune cu alte două Persoane supreme, ca și în faptul că, în calitate de chip al acelei Persoane în comuniune cu alte două Persoane supreme, nu are viața decât în comuniune cu alte persoane.

Dumnezeu, fiind în comuniune întreită de Persoane, este Adevărul și Misterul viu atotcuprinzător, sau întregul Mister al vieții, care nu se poate cunoaște prin speculații, ci prin sorbirea de către om a vieții lui din El, iar persoana umană este și ea un mister viu, care nu se poate cunoaște de alte persoane decât în primirea ei de către acelea.

Preocuparea de viitor prin nădejde umple clipa prezentă a omului, în așa fel că aproape nu o mai trăiește ca o clipă prezentă. Aceasta e tensiunea spre viitor. Fiecare clipă prezentă e în sine, dar și prin așteptare, trecere spre viitor, prima clipă a viitorului, prag al unei alte încăperi. Prezentul e deja viitor; viitor care ni se pune la dispoziție și de care dispunem în parte imediat. Dar e și trecut, atunci când ne îndreptăm atenția spre această clipă actuală. Prin ea, se pregătește și se deschide omul pentru un viitor mai bun, despre care speră să i se dăruiască și care-l umple de nădejde. Dar se pregătește și se deschide lui nu numai prin fapte mai bune ca cele trecute, ci și prin iertarea celor ce l-au supărat și prin cererea iertării de la Dumnezeu pentru greșelile făcute de el. Omul ține această clipă prezentă deschisă și spre trecut, aducând trecutul în clipa de față și, din el, un ajutor pentru un viitor mai bun, așteptat cu nădejde. Trecutul e numai

trecut și viitorul se deschide mai bun nădejdi prin curățirea ființei noastre de greșelile trecutului aduse în față, prin regretarea lor. Trecutul nu stăpânește ca o fatalitate ființa noastră. Animalul nu are trecutul și viitorul în conștiință, deci nu are putere asupra lor. El nu are conștiința timpului, nici putere asupra lui. Omul își pregătește în prezent viitorul, prin repararea urmelor rele ale trecutului sau prin eliberarea de un trecut rău. Își poate schimba trecutul în clipele prezente, regretând ceea ce e rău în el și își poate pregăti, prin aceasta, viitorul pe care-l voiește și-l nădăjduiește mai bun. Timpul trecut nu lasă urme ireparabile. Omul e stăpân, în parte, în clipa prezentă, pe toate cele trei dimensiuni ale timpului. „Mai drept privește în urmă spre cele ce-or să vie”²⁰, se spune într-o poezie. Le are însă cu atât mai adunate în clipa prezentă, cu cât are prin ele prezentă veșnicia.

Pe măsură ce omul a adăugat la trecutul lui, e tot mai preocupat de repararea a ceea ce n-a făcut cum trebuie în acest trecut. Regretă neatențiile voite față de cei ce i-au fost aproape, spre a le repara în viitor. Retrăiește în alt mod acele clipe, regretându-și reparând ceea ce a făcut greșit în ele. Regretele, ca remușcări și modificări ale ființei, sunt mai persistente față de cel ce n-a fost atent în mod conștient, decât față de cel ce n-a fost atent, fără să-și fi dat seama. Dar regretă și în acest caz faptul că nu s-a silit să-și dea seama. Prin aceasta, omul devine mai atent în trăirea sa. El devine mai sensibil față de amintirile sale, iar această sensibilitate îl face mai atent cu cei pe care i-a nesocotit, spre a câștiga iertarea lor și a lui Dumnezeu.

Dacă viitorul umple clipele noastre prezente prin așteptarea unei fericiri în comuniune cu semenii și în mod deplin în comuniune cu Dumnezeu, trecutul, cu greșelile sale, e prezent ca cel ce ne poate lipsi de această fericire viitoare în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, dar ne și poate ajuta, prin căință și reparare, în înaintarea spre ea. În prezența aceasta apăsătoare a trecutului ni se fac transparente, ca prezenți cu fața muștrătoare, cei cărora le-am greșit, chiar dacă au murit. Ei ne apar ca unii ce n-au dispărut cu totul din legătura cu noi, ci continuă să ne apese chiar cu o prezență mai persistentă, ca putând să influențeze existența noastră eventual pentru veci, fie în rău, fie în bine, dacă ne căim pentru răul făcut lor. Ne apasă mai ales faptul de a nu fi fost recunoscători față de cei ce ne-au ajutat (părinți, binefăcători) și de a nu ne fi împlinit datoria recunoștinței față de ei. În amintirea involuntară și voluntară a lor licărește veșnicia noastră viitoare, fie rea, fie bună, dacă regretăm și reparăm nerecunoștința noastră.

Astfel, tot timpul nostru, trecut și viitor, e trăit în fiecare clipă prezentă ca unitate existențială ocupată de prezența altor persoane și deschisă veșniciei. Aceasta ne face transparent atât Absolutul personal, cu perspectiva comuniunii eterne cu El, sau a întoarcerii Lui de la noi, cât și pe semenii noștri cărora le-am greșit, putându-ne muștra în veci pentru greșelile față de ei sau bucura cu iertarea lor. În fiecare clipă prezentă putem trăi teama de o veșnicie chinuită, dar și nădejdea că vom putea câștiga veșnicia fericită dacă ne vom căi de greșelile făcute și ne vom pregăti pentru ea. Trecutul și viitorul sunt trăite în prezent într-o unitate existențială nu numai între ele, ci și cu cei pe care i-am cunoscut și cu Dumnezeu și, prin aceasta, cu veșnicia. Cu cât e mai prezent trecutul, cu căința pentru greșelile din cursul lui, cu atât suntem mai preocupați de viitorul

veșnic. Și cu cât e preocupat cineva mai puțin de viitorul eshatologic, cu atât se gândește la trecut cu mai puțină căință. Acela se închide în prezentul trăit în mare măsură în mod inconștient și fără orizont, asemenea animalului. Acela nu adună tot timpul în prezent și nu e deschis veșniciei.

Dar nu ajunge să regretăm trecutul fără a face din acest regret o forță pentru fapte de reparație în viitor și pentru viitor, sau măcar fără a trezi în noi, prin pomenirea celor cărora le-am greșit și prin fapte savârșite în numele lor, sensibilitatea noastră reparatoare față de ei. Prin aceasta, căința pentru trecut ne ajută și mai mult la schimbarea întregului nostru trecut înscris în ființa noastră și la câștigarea viitoarei eternități fericite; devine și mai mult o forță pregătitoare a viitorului bun. Mai trebuie amintit că trecutul trebuie să ne îndemne și la iertarea greșelilor făcute față de noi de cei ce nu ne mai pot fi de față, poate pentru niciodată, în viața de aici, ca să-i ajutăm la despovărarea lor în viața veșnică. Căci ținerea lor sub povara neiertării noastre ne poate ține pe noi înșine, și aici și în veci, sub această povară, datorită învârtosării noastre față de ei. Prezența trecutului și a viitorului în conștiința noastră prezentă e o prezență a altora în noi pentru veșnicie, fie spre răul, fie spre binele nostru. Aceasta depinde de noi. Aceasta ne poate scăpa și pe noi și pe ei de fatalitatea timpului și ne poate deschide veșnicia fericită. Dar ne poate și ține robii ei. De aceea, nu putem uita persoanele cu care am avut vreodată legătură, dar putem schimba fața lor și a noastră. Persoanele lor ne pot deveni favorabile și noi lor, ca să ne ajute în mișcarea noastră spre un viitor fără de greșeli și spre o reparație a trecutului, prin facerea de bine de aici înainte iar, prin aceasta, spre veșnicie fericită. Aceasta este semnificația timpului concentrat în prezent, prin persoane, pentru persoane. El nu e o linie cronologică singulară și indiferentă, ci un prilej de creștere spirituală, de transcendere continuă spre comuniunea cu ceilalți și cu Sfânta Treime. Prin căință, noi transformăm trecutul din forță determinantă spre relele identice, în forță spre binele reparator.

Trecutul poate fi viu pentru noi în clipa de față, ca putere prin care începem un viitor mai bun, sau un viitor în care se va repara ceea ce ne împiedică înaintarea spre veșnicia fericită. Astfel, nu numai trecutul determină viitorul, ci și viitorul schimbă trecutul, pentru cei convinși că înaintează spre veșnicie, în care cei din trecut și cei ce vor trăi în viitor se vor întâlni. Trecutul se face astfel viu și posibil de îndreptat pentru noi în fiecare clipă, ca mijloc prin care ne transcendem spre comuniunea desăvârșită între noi, în unire cu Sfânta Treime, și spre eternitatea noastră fericită, în care ne vom întâlni cu cei din trecut. În acest mod putem repara trecutul. Dacă nu-i mai avem în trup pe cei față de care ne-am făcut vinovați, îi avem pe alții cărora le putem face bine. Și prin aceasta facem bucurie lui Dumnezeu și celor cărora le-am făcut rău în trecut, căci ei văd din regretul pentru relele ce le-am făcut lor faptul că ne simțim îndemnați să facem bine acum altora, îndreptându-ne pe noi înșine din cauza lor, deci și față de ei. Astfel, dacă generațiile de la începutul istoriei determină numai viitorul, iar cele de la sfârșitul ei pot repara urmele trecutului, cele din cursul istoriei pot repara și urmele trecutului, dar pot influența prin aceasta în bine și viitorul. Și astfel, generațiile din toate timpurile se pot ajuta unele pe altele să înainteze spre veșnicie și spre comuniunea între ele.

Căci trecutul trăiește în noi ca prezență presantă în clipele de față, numai dacă așteptăm de la repararea lui un viitor etern. Altfel, nu mai trăim cu interes vibrant în clipa prezentă nici trecutul, nici viitorul, ci închidem în plăcerea trecătoare a prezentului atât trecutul cât și viitorul, apropiindu-ne de animal. Numai simțindu-ne înaintând spre eternitate reținem în clipa de față trecutul ca temei pentru un viitor mai bun, modificând urmările lui în noi. Numai așa omul trăiește în sine timpul deschis eternității. Numai așa, omul vrea să ducă cu sine în eternitate ființa sa mai curățită în relație cu semenii și cu cosmosul. Nu putem înainta spre Împărăția cerurilor, care este o viață de comuniune deplină, ca persoane izolate, nepăsătoare de alții, ci numai pregătindu-ne spre acea Împărăție a comuniunii, prin efortul spre o comuniune cât mai accentuată în cursul timpului, sau spre o reparare a tot ce a slăbit în noi putința de comunicare.

Dar aceasta o putem face nu numai regretând trecutul greșit, ci hotărându-ne pentru un viitor mai bun. Astfel, ar însemna să nu valorificăm, începând în prezent, prin reparare, trecutul pentru viitor. Căci, pentru valorificarea aceasta, e necesar să trecem la fapta bună imediată. Prin aceasta, noi trăim în mod real și clipa prezentă din puterea trecutului regretat și a nădăjduirii viitorului bun și a eternității fericite. Altfel, ne închidem în clipa prezentă față de trecutul nereparat prin căința însoțită de fapte, și față de viitorul sterp prin obișnuința de a amâna mereu pentru viitor schimbarea trecutului greșit și îmbunătățirea viitorului prin repararea trecutului. Prin aceasta, nu facem din timpul nostru o unitate și o forță de înaintare spre veșnicie, ci îl fărâmițăm în clipe prezente fără legătură între ele, care prin aceasta nu duc nicăieri, sau care sunt legate doar prin impulsurile inferioare, pe care nu le stăpânim, ci care ne țin fără voia noastră într-o existență lipsită de orizont. Închizându-ne în prezent, nu reparăm trecutul și nu pregătim viitorul cel bun și veșnicia fericită, ci rămânem mereu la mișcări spre plăcerile clipei care ne stăpânesc, mișcări pe care nu le conducem în mod liber spre o țintă bună. Prezentul e rodnic prin regretele trecutului, însoțite de fapte bune imediate, care dau putere hotărârii de a continua aceste fapte în viitor. Atât trecutul cât și viitorul sunt eficiente în prezent prin regretul a ceea ce a fost rău în trecut și prin hotărârea spre cele bune pentru viitor, întărită prin fapta bună imediată. Acest regret și această hotărâre reprezintă însăși prezența eficientă a trecutului și a viitorului din clipa prezentă, dar și puterea acesteia asupra lor. Avem astfel tot timpul rodind în clipa prezentă. Dacă nu se întâmplă aceasta, clipele prezente nu ne mai ajută să înaintăm, reparând trecutul, spre un viitor mai bun. Timpul trece ca o înșiruire de clipe goale și sterpe, nestăpânite de noi, lipsite de unitate, de tensiune, de o țintă.

Deci, numai prin fapta imediată, prezentul e trăit real și eficient și, o dată cu aceasta, noi stăpânim și trecutul și viitorul. Altfel, gândirea la trecut și la viitor rămâne mereu o teorie, care nu schimbă timpul și ființa noastră. O zicală românească cere „să sărim în ajutorul” celui ce are nevoie de el. Prin aceasta, poporul nostru și-a dat seama de valoarea faptei imediate. Astfel, se tot amână săvârșirea faptelor pentru îndreptarea trecutului spre un viitor mai bun. Și prin această amânare, clipele prezente rămân mereu sterpe. Deci, tot timpul care ni s-a dat. Ființa noastră nu înaintează în timp cu putere spre ținta cea bună a eternității fericite.

Poate că iadul nu e decât neputința de a mai face pentru alții, în prezent și în viitor, ceea ce n-am făcut pentru ei în trecut, fiindcă ne-am obișnuit cu un prezent și un viitor steril. Vom fi într-un chin pentru trecut, pe care nu-l mai putem repara, sau pe care nu mai vrem să-l reparăm, pentru că ne-am obișnuit să nu-l mai reparăm, dar care, totuși și tocmai prin aceasta, ne chinuiește. Pe pământ avem pe alții pe care îi putem ajuta, făcându-le în prezent binele ce nu l-am făcut celor din trecut. În iad nu mai avem pe nimeni. Acolo nu mai e o istorie în care să putem îndrepta în prezent ceea ce am făcut rău în trecut și spre un viitor bun al ei și spre o veșnicie fericită. Neînaintându-se în iad spre o țintă oarecare, nu se înaintează prin îndreptare spre o veșnicie. Este un prezent identic cu o veșnicie chinuitoare, sterilă, imposibil de schimbat. Putința înaintării în timp implică în ea putința înaintării spre o țintă desăvârșită, care e una cu veșnicia. Însăși mișcarea în timp implică faptul că timpul e făcut pentru înaintarea spre veșnicie.

Chinul iadului constă și într-o neputință a oricărei transcenderi din situația în care ne aflăm, într-o eternitate dureroasă a nemișcării, pentru faptul că ne-am obișnuit cu ea pe pământ.

Nu mai e în iad o nădejde a viitorului, nici credința că putem repara ceva din trecut. Nu ne mai putem transcende spre alții, nu mai putem să ne transcendem spre misterul lor real, deci nici spre misterul nostru și al lui Dumnezeu Cel în Treime. Am uitat de Dumnezeu și Dumnezeu nu ne mai poate ajuta. Nu-i mai putem iubi pe alții și alții nu ne mai pot iubi pe noi. Nu mai găsim nimic vrednic de iubit unii pe alții. Și aceasta va dura veșnic. Suntem singuri pentru veci. Și știm că vom fi singuri pentru veci. Suntem într-o superficialitate, într-o tocire etern neschimbată, într-o opacitate sau într-un întuneric chiar în raport cu ființa noastră. Existența noastră e redusă la monotonia eternă a închiderii în superficialitate și singurătate. Nu ne putem comunica nimănui și nimeni nu ni se poate comunica, pentru că nu mai avem încredere în nimeni. Nu avem ceva mai bun de comunicat. Ne comunicăm numai muștrarea, ne comunicăm numai neîncrederea. Nu vedem decât răul în jurul nostru și de fapt nu e decât răul. Iar întrucât în iad vom fi cu trupul, chinul singurătății, al nemângâierii, al neîncrederii dureroase va fi intensificat la maximum și în trupul nostru, prin răceala, nepăsarea și neîncrederea văzută a tuturor.

ÎMPLINIREA OMULUI ÎN IISUS HRISTOS

1. Aspirația persoanelor speciei umane după unirea deplină cu Dumnezeu și după nemurirea cu trupul, împlinită în Hristos, Dumnezeu-Omul

Umanitatea este una în ființa sau în specia ei, dar această ființă sau specie nu există decât în persoane diferite între ele. Faptul acesta a fost clarificat de Părinții Bisericii din Răsărit. Trebuința explicării lui Dumnezeu Unul în Treime i-a ajutat să facă deosebirea între firea comună și persoanele diferite, atât cu referire la Dumnezeu, cât și la oameni. Ei au remarcat trei elemente ale persoanei care o deosebesc de fire: a) starea concretă de sine a firii sau a ființei; b) anumite trăsături distincte ale fiecărei persoane, deci care nu sunt comune întregii naturi, deși ea nu există concret fără aceste trăsături care disting persoanele; c) Dar firea comună și trăsăturile distincte imprimă persoanelor, ca al treilea element, nevoia unora de altele. Iar faptul că toate persoanele au nevoie și de natura universală și trăiesc dependența de un Absolut și aspirația după El implică o anumită legătură a naturii umane cu natura universală și cu acel Absolut, față de care trebuie să aibă o responsabilitate, ceea ce înseamnă că El are caracter personal.

Referindu-se la Sfânta Treime, Sf. Grigorie de Nazianz spunea: „Trebuie să mărturisim și pe Dumnezeu Cel Unul și să mărturisim și cele trei Persoane și pe fiecare cu proprietățile Ei... Iar cele trei ipostasuri să le mărturisim fără să cugetăm pe nici una contopită, sau despărțită sau amestecată, ca să nu se desființeze totul. Căci prin ele se laudă Dumnezeu și mai mult sau se arată ca bun. Prin aceasta să se înțeleagă că Dumnezeu cel Unul și Același, ca să-L numesc așa, are mișcare și viață, dar și identitatea de ființă“ (*Cuvântarea 29: Despre dogme*).

După acest Sfânt Părinte, dacă s-ar afirma numai ipostasurile divine, s-ar cădea în politeism; iar dacă s-ar afirma numai ființa, s-ar tăgădui Dumnezeul Cel viu și personal, Dumnezeul iubirii supus unor legi ale esenței. În natura divină cea una este o mișcare, o viață, o voință, o bunătate. Dar această viață și bunătate nu se află într-o natură divină preexistentă celor trei Persoane, ci chiar în relațiile dintre ele, relații care le țin și unite dar și distincte.

Sf. Maxim Mărturisitorul a văzut această deosebire între unitatea ființei și varietatea persoanelor și la oameni. „Iar dacă ființa și firea sunt același lucru, precum același lucru sunt persoana și ipostasul, e vădit că cele de aceeași fire și ființă sunt diferite între ele ca ipostasuri. Căci în nici una dintre fapte, cele două, adică firea și ipostasul, nu le vedem identice... Cele unite în una și aceeași

ființă sau fire sunt numaidecât de o ființă între ele, dar de ipostasuri diferite. Sunt de o ființă prin rațiunea comunității de ființă văzută neschimbată în ele, în identitatea firii, rațiune după care nu este unul mai mult ca altul, ceea ce este și se numește (căci toate primesc una și aceeași definiție și rațiune a ființei). Dar de ipostasuri diferite, prin rațiunea alterității personale care-l deosebește, rațiunea după care unul se deosebește de altul, neconfundându-se între ele prin proprietățile caracteristice ipostatic, ci fiecare, prin convergența unor proprietăți deosebite, poartă rațiunea cu totul particulară a ipostasului propriu, după care nu are comunitatea cu cele de o fire și de o ființă. Iar cele unite în unul și același ipostas, sau persoană, adică cele ce se completează prin unire în unul și același ipostas prin rațiunea unității personale neîmpărțite, completată prin unirea între cele proprii lui, rațiune după care cele ce sunt părtașe de aceleași însușiri ale ființei comune, primesc, prin întâlnirea între ele în existență, trăsăturile caracteristice ale unui ipostas completat de ele, în care se vede identitatea lor întreolaltă, neprimind nici o deosebire. Așa e cazul cu sufletul și cu trupul omenesc. Căci cele ce despart trupul cuiva de celelalte trupuri și sufletul cuiva de celelalte suflete, concurgând prin unire, caracterizează și totodată despart de ceilalți oameni ipostasul completat de ele, dar nu sufletul lui Petru și al lui Pavel de trupul propriu al unuia sau altuia. Căci sufletul și trupul au o identitate prin rațiunea ipostasului cel unul completat de ele prin unire, pentru că nici unul din acestea n-a stat de sine, despărțit de celălalt, înainte de compunerea lor, în aducerea la existență a (ipostasului) speciei...

Iar dacă cineva se alcătuiește ca om, concurgând deodată sufletul și trupul la formarea (ipostasului) speciei, prin rațiunea a ceea ce au comun părțile proprii salvând deoființimea cu alți oameni, iar prin rațiunea particularităților lor păstrând alteritatea față de alți oameni, el e unit prin comunitatea după firi a părților sale cu alți oameni și poartă cu ei aceeași fire după specie, dar e despărțit prin particularitățile părților de ceilalți oameni, față de care este o altă și diferită persoană după ipostas. Căci, prin rațiunea de persoană, se distinge de alți oameni, dar păstrează unitatea monadei neîmpărțite a persoanei sale cu desăvârșirea nedeosebită în ea. Însă tot prin aceeași rațiune e unit cu alți oameni, salvând deosebirea alterității ființiale a părților sale neamestecată" (P.G. 91, col. 549, 552, 553).

Cele spuse de Sf. Maxim au în ele un conținut care se cere clarificat mai pe larg.

Pentru realizarea unei comuniuni între oameni e necesară atât unitatea lor de natură, cât și deosebirea lor ca persoană. Căci fără unitatea de natură, persoanele n-ar avea între ele nimic în comun, iar fără deosebirea lor ca persoane, n-ar avea ce să-și spună și să-și dea una alteia. Sf. Maxim descrie comunitatea de ființă mai mult ca fapt ontologic. Dar astăzi noi vedem mai mult și comuniunea ca fapt spiritual. Iar comuniunea ca fapt spiritual are ca bază nu numai ființa comună, ci și necesitatea de întregire a persoanelor înzestrate cu alte și alte particularități. Natura umană nerealizată în persoane diferite ar fi o masă fără viață și mereu aceeași, cum am văzut că spune Sf. Grigorie de Nazianz că ar fi și natura divină, dacă n-ar fi realizată în persoane. Iar persoanele deosebite fără o ființă comună ar fi niște entități total rupte între ele. Numai actualizată în persoane diferite, natura umană se arată că e animată de iubire și e vie, putându-se îmbogăți, fie prin actualizarea a ceea ce are în ea, fie prin creșterea

ei. De aceea, nu se poate cugeta natura umană nerealizată în persoane și nici persoanele fără o natură comună. Sau natura umană apare realizată în mod necesar în varietatea de persoane. Natura comună nu se vede decât în persoane variate. Numai prin abstracție se poate gândi la o natură nerealizată în persoane variate. În concret nu există decât natura realizată în persoane, înzestrată deci cu note personale distincte. Prin aceasta se deosebesc de la persoană la persoană, totuși natura nu poate exista în concret și nu poate avea viață fără ele. Relațiile interumane nu se pot realiza fără deosebirea persoanelor prin aceste note. De aceea spune Sf. Maxim că tot prin rațiunea de persoane, omul e și distinct dar și unit cu ceilalți.

Precum am spus, numai existând în persoane variate, umanitatea poate fi explorată și revelată, ba chiar îmbogățită la nesfârșit fie prin actualizarea a ceea ce are în ea, fie și prin creșterea ei spirituală reală. Și prin aceasta, chiar persoanele se îmbogățesc. Căci ființa e comună persoanelor, dar persoanele în care se realizează sunt variate. Nici despărțirea individualistă, nici uniformizarea în masă nu revelează bogăția naturii comune și, deci, nici nu îmbogățesc persoanele. Iar modelul acestei vieți umane adevărate e dat în Sfânta Treime.

De aceea, îmbogățirea spirituală e cu atât mai mare, cu cât persoanele în care se realizează natura umană în concret sunt mai multe și mereu altele. Dar ea se datorește și faptului că chiar aceleași persoane într-o relație continuă sunt nepuizabile, prin indefinitul naturii comune pe care fiecare o trăiește altfel și și-o comunică conform cu modul deosebit al trăirii ei de fiecare. Fiecare persoană este indefinită în conținutul pe care-l poate comunica, pentru că actualizează în alt mod firea umană integrală și relațiile ei cu lumea, însă nu ca unitate independentă. Astfel, în persoane se multiplică umanitatea în alte și alte moduri, prin modurile particulare imprimare în persoanele în care se concretizează și prin faptul că aceste moduri își sunt necesare unele altora, sau se întregesc unele pe altele, realizând, pe de altă parte, o singură umanitate tot mai îmbogățită. Aceasta pune în evidență valoarea eternă a fiecărei persoane, întrucât nici una nu termină vreodată de a comunica în modul ei tot conținutul naturii umane concretizate în ea. Nici o persoană nu poate fi înlocuită în modul propriu în care trăiește și comunică celorlalte persoane umanitatea și nu termină de a o comunica vreodată pe aceasta în modul ei.

Însă indefinitul naturii umane, realizat în persoane mereu deosebite, se datorește și faptului că ea e destinată prin rațiunea și prin aspirația ei spre tot mai multă cuprindere. Omul nu se socotește niciodată ajuns la capătul cunoștinței prin rațiunea sa, cum am văzut că spune Sf. Atanasie cel Mare. El vede în orice părțică a ființei sale și în orice lucru o rațiune plasticizată, dar vede și o legătură rațională între toate pe care nu o poate epuiza nicicând prin rațiunea sa. Omul e, în ființa sa, o logică întrupată, dar vede o logică extinsă și de neepuizat prin analizele sale și în legăturile sale cu tot universul. E o logică care poate fi totodată modelată în diferite feluri de libertatea lui. Dar vede o logică și în relațiile sale cu celelalte persoane, iar logica aceasta o vede schimbându-se, îmbogățindu-se prin relațiile cu acelea. Lumea obiectelor și a semenilor le poate descoperi oamenilor alte și alte posibilități, alte și alte forme de armonie sau de dezarmonie ce-și au cauza în libertatea lor, în relațiile lor de iubire sau în cele

animate de egoism și de dușmănie. Însă omul trăiește în mod normal o sete de iubire nesfârșită, care deschide și logicii legăturilor între oameni și dintre ei și natură perspective nesfârșite. Dacă această posibilitate de modelare a trupurilor, a vieții economice a lumii și a relațiilor sociale între oameni de către ei înșiși, sau de relațiile interpersonale ale umanității, ar vedea-o medicina și alte științe, ar da mai multă atenție ridicării nivelului etic al spiritului și aceasta le-ar feri de nedeplină eficiență, care le vine din socotința că bolile și conflictele sociale se datoresc unei naturi care nu poate fi decât așa cum este. Ar vedea că lumea e în mare măsură așa cum o fac oamenii și că ei ar putea ridica la niveluri de tot mai înaltă calitate relațiile între ei și între ei și realitatea lumii și, deci, și cunoștința lor s-ar putea înălța și lărgi cu mult mai mult și ar pierde din rigiditatea lor.

Dar această posibilitate de schimbare și de înălțare a relațiilor dintre oameni și a vieții lumii depinde nu numai de libertatea lor, ci și de aspirația spiritului lor spre unirea tot mai intimă cu Absolutul, de Care se știe omul dependent și față de Care, când e luminat în conștiință, se simte responsabil și de la Care știe că îi vine o tot mai înaltă și bogată viață spirituală. Omul se vrea împlinit, dar experiază faptul că nu se poate împlini numai cu ceea ce îi oferă semenii săi și lumea exterioară. Totodată știe că, în împlinirea aceasta, trebuie să înainteze etern și poate înainta. Aceasta implică din nou calitatea fiecărei persoane ca entitate destinată eternității.

Omul poate coborî în adâncimea persoanei sale și a celorlalți în relația cu ei, pentru că e legat, prin aspirația sa, în spiritul său, cu Absolutul personal. Pe măsură ce se adâncește mai mult în sine, se simte mai unit cu Absolutul, mai penetrat de El, fără să se confunde cu El și invers, așa cum, pe măsură ce se simte mai unit cu altul în comunicare, își trăiește tot mai intens sinea proprie. Căci numai în bucuria comuniunii își trăiește orice persoană, în grad intens și în pornirea de expansiune comunicativă, sinea proprie; sau numai împreună cu sinea altuia își trăiește cineva mai deplin și mai bogat sinea sa.

Dar spiritul uman e legat atât de intim de trupul său, încât în sinea sa își trăiește și trupul său. Omul trăiește penetrat deci de Absolut, ca persoană compusă, spiritual-trupească. Dar prin trupul său prin simțurile și faptele sale condiționate de trup, spiritul își trăiește unirea cu Absolutul, extinsă și asupra universului exterior.

Iar în înaintarea fără sfârșit a acestei trăiri e implicat din nou faptul că omul e făcut pentru eternitate. Omul e ființa care devine tot mai conștientă de prezența lui Dumnezeu în lume, care constată și face tot mai reală și mai vizibilă prezența infinității puterii și iubirii Lui în lume, pornind de la vederea și intensificarea lor în sine însuși.

Omul e chemat, prin aceasta, la opera de transfigurare prin Dumnezeu, nu numai a trupului său, ci și a întregii materii a universului, operă pe care o împlinește cu atât mai mult cu cât e într-o mai strânsă colaborare cu alții prin comuniune. Prin spiritul său, el mijlocește o mai eficientă prezență a lui Dumnezeu și în lumea exterioară, pe baza faptului că această prezență a lui Dumnezeu există „obiectiv“ (real) în om și în lume și leagă pe om cu lumea în mod obiectiv, înainte de activitatea omului care o intensifică și o face mai evidentă.

Din acestea se deduce că natura umană nu e o realitate închisă în sine. Ea e în legătură cu ființa divină. Iar în faptul că ființa umană există în persoane variate și își activează umanitatea ca iubire prin ele, se arată că și în această privință se întâmplă cu ea ceea ce se săvârșește în Dumnezeu.

De aceea, se poate spune că lucrarea prin care persoanele umane transfigurează prin spiritul uman, prezent ca suflet personal în fiecare om, întregul univers, umplându-l mai deplin de Dumnezeu, e o lucrare susținută de lucrarea lui Dumnezeu și, precum omul împlinește această lucrare a sa în comuniunea iubitoare cu ceilalți, așa o împlinește și Dumnezeu în calitatea Sa de Treime a Persoanelor pline de iubirea între Ele și față de toată creația. Din unirea cu Dumnezeul Treimii iubitoare iau oamenii puterea de a vedea, prin comuniune pe Dumnezeu, în natura materială și de a o transfigura, iar o dată cu aceasta puterea de a birui moartea cu trupul.

Dar la acest capăt nu poate duce omul aspirația lui, pentru că prin păcat a slăbit legătura lui cu Dumnezeu și puterea spiritului său de a covârși pornirile spre plăcere ale trupului și, prin aceasta, de a-l face nemuritor și de a transforma o dată cu el și materia universală prin colaborarea unei comuniuni desăvârșite cu semenii.

De aceea, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, manifestându-Se în El iubirea desăvârșită a persoanelor Sfintei Treimi față de creația Ei. În scopul acesta ia Hristos sufletul omenesc unit cu trupul, ca să le unească pe acestea amândouă în mod deplin cu Sine și, prin aceasta, să biruiască moartea trupului și prin trupul Său înviat, să transfigureze la sfârșit întreaga materie și să învie pe toți oamenii, împlinind aspirația lor după nemurirea cu trupul.

În aceasta se activează în mod deplin, prin har, legătura, într-un sens chiar ontologică, ce există între natura umană actualizată în persoane și natura divină actualizată de asemenea în Persoane, dar legătură slăbită prin păcat. Transcendența naturii divine nu a făcut imposibilă adunarea Ei cu natura umană într-o Persoană, o dată ce natura umană e după chipul lui Dumnezeu, fapt care se arată în mod deosebit în setea de cunoaștere și de iubire infinită a acesteia, adică într-o deschidere a ei spre infinit.

Dacă în om sufletul se poate aduna cu materia constituită de el în trup, într-o persoană, cu baza în suflet, cu atât mai ușor se poate aduna firea dumnezeiască cu cea omenească într-o Persoană, mai precis în ipostasul Cuvântului dumnezeiesc.

Însă, dat fiind că aci una din firi e a lui Dumnezeu Creatorul, iar alta e creată, deci una e a lui Dumnezeu Care Își arată în puterea creatoare libertatea Lui absolută față de creație, iar cea creată se arată prin aceasta cu totul dependentă de venirea ei la existență de Dumnezeu, această libertate a lui Dumnezeu, care Se face om, și dependența de El a venirii la existență a firii Lui umane, se arată și în modul cum Își aduce Dumnezeu Cuvântul firea omenească, pe care o unește cu firea Sa dumnezeiască, la existență. Fiind preexistent din veci ca ipostas al firii Sale dumnezeiești, El Își „asumă” firea Sa omenească, făcând uz într-un anumit grad de puterea Sa creatoare prin care-Și formează firea Sa omenească fără de sămânță bărbătească, dar din Fecioara Maria, pentru a ține totuși în solidaritate firea omenească asumată de El cu umanitatea noastră, a tuturor. El nu Se face om prin puterea unei legi generale,

stabilite desigur tot de El, în virtutea căreia se naște orice om fără voia lui, ca un exemplar al speciei generale, prin aducerea deodată la existență a unui suflet nou, unit cu un trup nou, într-o persoană de sine, deosebită de persoanele dumnezeiești sau de oricare din cele omenești.

Dar Fiul lui Dumnezeu Se face om din Fecioară și pentru a învinge de la început sensibilitatea excesivă a trupului, devenită ușor înclinată spre plăcere după căderea speciei umane din legătura strânsă cu Dumnezeu, fapt care a micșorat puterea spiritului uman de a opri procesul coruperii trupului, ce duce la moartea lui.

Numai prin zămislirea și nașterea Sa ca om din Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a dat putere spiritului Său uman de a birui moartea cu trupul, iar prin aceasta și oamenilor ce se vor alipi de El prin credință. Între zămislirea din Fecioară și înviere este așadar o strânsă legătură. Fiul lui Dumnezeu Își formează firea Sa umană din Fecioară nu numai pentru a-Și arăta libertatea Lui față de legea generală a formării oamenilor conform rânduielii speciei, ci și pentru a pune o stăpânire deplină asupra trupului însuflețit al celorlalți oameni cu suflet slăbit, El având sufletul întărit chiar de la început. Sfântul Maxim indică libertatea Cuvântului în actul înomenirii Sale, subliniind faptul că El a luat (a „asumat“) firea noastră, preexistând din veci ca ipostas dumnezeiesc. „Cel ce spune - zice Sf. Maxim - că întruparea s-a făcut prin asumarea trupului, salvează și existența dinainte de veci a lui Dumnezeu Cuvântul, dar mărturisește în chip binecredincios și întruparea Lui voită și liber hotărâtă în timp“ (P.G. 91, col. 531). Aceasta a făcut-o „nu spre împlinirea unui întreg supus unei specii“ (Ibid. 532).

El Își păstrează neconținut această libertate și în umanitatea asumată de El ca ipostas al ei, deci o întărește și pe ea în libertate. El suportă efectele ei ireproșabile (foamea, setea, oboseala, durerea), patimile și chiar moartea, nu de silă, ci cu voia. De aceea le poate și birui. Dar le suportă în mod real, pentru ca să le biruiască în mod real și, prin aceasta, să ne dea și nouă, prin comunicare cu Sine, ca Cel ce a devenit om între oameni, puterea de a le suporta cu o anumită stăpânire de noi înșine.

Căci stăpânirea ce o are asupra firii omenești asumate în actul aducerii ei la existență, prin și în ipostasul Lui, ca și în suportarea efectelor ei ireproșabile, nu înseamnă o robire a ei, ci o ridicare a ei la starea de fire a ipostasului Său liber, infuzând și sufletului ei libertatea. Căci a luat firea noastră „fără pasivitate“, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul (P.G. 91, 532). Și prin aceasta, Hristos aduce o împlinire a aspirației firii noastre după stăpânirea asupra afectelor și după o libertate față de ele și chiar față de legile naturii, stare de care ne învrednicim noi prin alipirea la El și prin comunicarea cu El, putând fie modela, fie chiar birui uneori aceste legi prin minuni, biruință de care ne vom împărtăși deplin la învierea noastră.

Chiar în această concepere nepasională, Hristos arată, dar și depășește o prezență mai simțită a lui Dumnezeu în nașterea omului, cum s-ar fi întâmplat dacă omul n-ar fi căzut. Căci Dumnezeu lucrează și după cădere în perechea de oameni, la conceperea unui om nou, dar această lucrare a Lui e acoperită de senzația violentă a unirii prin trupuri în urma sensibilizării exagerate a trupurilor lor după căderea în păcat. Dacă bărbatul și femeia nu s-ar fi tocit spiritual, prin

cădere, față de simțirea lucrării lui Dumnezeu în unirea lor trupească, aceasta ar fi echivalat cu o copleșire de către ea a simțirii violente a plăcerii trupesti care îi stăpânește. Ei ar simți însă prin iubirea lor spirituală, nelipsită de libertate, mai intens lucrarea și libertatea lui Dumnezeu, iar aceasta ar fi imprimat și pruncului conceput o mai accentuată putere virtuală a libertății. Totuși, ceea ce s-ar fi conceput din părinți ar fi fost tot un ipostas simplu omenesc, de sine. În cazul lui Hristos, însă, firea umană asumată de ipostasul Lui nu stă într-un ipostas de sine. Deci, fiind ea efectul lucrării Lui exclusive, trăită și înlesnită de curățirea Fecioarei, libertatea Lui se exprimă și în voința firii Lui omenești. Poate de aceea spun Părinții că Fiul lui Dumnezeu a lucrat la zămislirea firii Lui prin sufletul Lui înțelegător. Și nu se poate contesta puterea spiritului de a declanșa procese în trup.

Astfel, după căderea în păcat, de spiritualizarea mai deplină a trupului și, prin aceasta, a materiei, nu ne putem împărtăși decât prin comuniunea cu Hristos, dar nu fără a pune în lucrare și libertatea noastră, care tot prin El se întărește în noi. De aceea, Sf. Maxim a luptat cu atâta hotărâre pentru voia omenească a lui Hristos, din care se întărește și voia noastră. Hristos a pus în lucrare voia omenească în El însuși, atât în suportarea efectelor și a morții, cât și în biruirea lor.

El a învins moartea, suportând-o cu tăria deplin refăcută a spiritului omenesc, evidentă în învierea din ea. Dar această tărie a putut-o da spiritului Său omenesc, pentru că El însuși, ca Dumnezeu, era ipostasul Lui și al trupului Lui. Sau El însuși ca ipostas dumnezeiesc era subiectul voii Sale omenești.

El nu era ca omul obișnuit, care e un subiect de sine, lipsit de puterea sau atotputernicia divină. Ipostasul firii sale omenești nu era altul decât ipostasul dumnezeiesc. Între El, ca ipostas al firii dumnezeiești, și firea omenească nu se intercala un subiect omenesc al acesteia. Între ipostasul purtător al firii dumnezeiești și cel al firii omenești nu era neidentificarea ce există între orice ipostas uman și cel dumnezeiesc.

Totuși firea omenească asumată de El era firea noastră reală. El purta în ipostasul Lui și trăsăturile firii noastre și anume cu particularitățile proprii unui ipostas deosebit în umanitatea Lui, de toate celelalte ipostasuri umane, cum a evidențiat Sfântul Teodor Studitul.

Faptul acesta l-a pus în relief mai pe larg Felix Heinzer (*Gottes Sohn als Mensch*, Freiburg, Schweitz, 1980) folosindu-se de comentariul Sf. Ioan Damaschin la textele lui Leonțiu de Bizanț și Sf. Maxim. Acest Sfânt a arătat că umanitatea lui Hristos nu se identifică nici cu specia fără attributele ipostatice (căci aceasta nu există), nici cu proprietățile unui ipostas, ca cele ce aprațin speciei, ci cu cele ale ipostasului divin imprimate ei de Fiul lui Dumnezeu ca ipostas al ei, sau că Fiul lui Dumnezeu cel născut din Tatăl, luând firea noastră din Fecioară și făcând-o părtaşă la ipostasul Lui, a dat și firii Sale omenești trăsătura filiației divine (*Expositio* 55: III, 11) (Heinzer, op. cit. p. 78, 200). Hristos prelungește în umanitatea Sa caracterul Său ipostatic de Fiu, dar acum e trăit nu numai cu simțire divină, ci și cu simțire umană. El Se simte și ca om Fiu al Tatălui.

Dacă firea omenească n-ar fi fost încadrată în ipostasul Fiului nu s-ar fi exprimat la ea calitatea filiației divine și nici Fiul n-ar fi devenit Fiu al Tatălui și ca om.

Dar, luând firea noastră, El a putut intra prin ea și în comuniunea cu ipostasurile umane obișnuite, însă le-a adus nu numai întregirea spirituală ce și-o aduc ele, ci le-a actualizat deplin relația filială cu Dumnezeu, iar prin aceasta, și potența învierii cu trupul. Căci, prin faptul că firea omenească e, în cazul Lui, firea ipostasului divin al Fiului, El a putut învinge în ea moartea. Și pe toți purtătorii acestei firi, readuși la treapta de fii, Tatăl vrea să-i învie la o viață eternă împreună cu Fiul Lui. Astfel, toate aspirațiile persoanelor umane obișnuite se împlinesc în Hristos, în ipostasul divin filial purtător al firii omenești: întărirea spirituală prin filiație divină în creștere neîncetată, puterea de suportare și deci de biruire a afectelor, sau libertatea mereu sporită față de ele, biruirea, la sfârșitul lumii, a morții cu trupul, eternitatea, comuniunea noastră cea mai intimă cu comuniunea desăvârșită a Sfintei Treimi, ca fii ai Tatălui și frați ai Fiului după har.

Deși s-ar părea că între ipostasul divin purtător al firii umane și ipostasurile umane obișnuite este un șanț despărțitor, de fapt nu este așa, căci ipostasul divin filial, făcându-Se ca unul dintre noi, S-a făcut frate al nostru, primind să aibă comună cu noi firea noastră omenească. În același timp, însă, El singur a putut învinge moartea prin Sine, aflându-se în comuniune și cu Dumnezeu Tatăl și cu Duhul Sfânt, prin firea Sa dumnezeiască. Aceasta Îl deosebește de noi. Dar El e în același timp tot așa de unit cu noi, cum e cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și e totodată tot așa de unit cu noi, cum suntem noi între noi, dar aducându-ne ceva ce nu putem aduce nici unul dintre noi celorlalți, aducându-ne adică învierea și viața în Dumnezeu ca fii refăcuți ai Lui. Ne aduce învierea pentru că e în comuniune cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și ne ridică și pe noi în această comuniune. Prin aceasta ne aduce, în comuniunea Lui cu noi, o putere cum nu ne putem aduce noi înșine unii altora. Căci, luând firea noastră, se face și Fratele nostru, făcându-ne împreună fii cu El și Tatălui.

Dar întrebarea principală e: cum se poate face ipostasul divin ipostas al firii omenești? Sau cum se pot uni, într-un unic ipostas, firea dumnezeiască și cea omenească?

Am menționat că temeiul cel mai adânc al acestei posibilități stă în faptul că firea omenească este creată de Dumnezeu după chipul Lui. Adică în firea omenească asumată se actualizează, prin Fiul întrupat al lui Dumnezeu, deplin virtualitatea Lui de model al omului, capabil de a se manifesta ca și creatură în mod înrudit cu Dumnezeu, precum în Dumnezeu e dată posibilitatea de a se face om și de a se manifesta într-un mod înrudit cu omul și, prin aceasta, de a se face și ca om Fiul Tatălui, frate cu omul. Creatura umană redă în mod dependent de Dumnezeu și în grad infinit de redus pe Dumnezeu Însuși. Dar în aspirația după infinitatea lui Dumnezeu se arată totodată capacitatea ei de a se îmbogăți la nesfârșit din El. Iar ipostasul divin filial, devenind subiect al chipului Său uman, trăiește această filiație divină a lui în mod deplin actualizată.

Ce L-ar împiedica deci pe Dumnezeu să unească cu Sine, ca model al umanului și ca origine a lui, umanul ca chip al Său creat? Iar acest chip uman existent virtual în Cuvântul poate să-l actualizeze deplin pe acesta, când îl asumă făcându-i-se ipostas, pentru că și ființa lui Dumnezeu există numai în ipostasuri și pentru că așa există și chipul Lui omenesc creat. S-ar părea că Fiul lui Dumnezeu, neasumând firea omenească cu ipostasul ei, nu o asumă ca un chip

deplin al Lui. Însă nu se poate spune că firea omenească nu primește și în Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat starea existenței concrete, așa cum o primește în celelalte ipostasuri. Dar ea își primește această stare în asumarea chipului său în Fiul lui Dumnezeu, întrucât El devine, prin aceasta, și ca om, atât Fiu al Tatălui cât și Frate cu oamenii. Deci ipostasul Cuvântului Însuși trebuie să fie posibilitatea ca pe lângă crearea omului după chipul Lui să-și asume acest chip chiar în starea Lui de sine, sau în ipostasul Lui, adică să se facă cu voia Lui starea de sine a chipului și temei al firii umane asumate. El are adică puterea de a fi în El însuși Cel în care să poată exista firea omenească, ținând locul sau înlocuind starea ei de sine. Astfel, Hristos are tot ce e propriu omului și în calitate acestuia de persoană, dar nu ca persoană deosebită de cea divină, ci chiar în Persoana Lui divină poate primi firea umană, imprimând în ea trăsăturile Sale personale, ca trăsături personale ale omului. El este, cum au spus călugării daco-romani din Scytia Minor, la 519-520, apoi Leonțiu de Bizanț și Sfântul Maxim Mărturisitorul „o Persoană compusă”. Dar e o „Persoană compusă” nu în sensul de persoană dublă. Nici cum e omul o persoană compusă din trup și suflet în baza legilor speciei sale, ci El e o Persoană compusă în baza virtualității proprii ca și Creator al omului după chipul Său de a se face și om, virtualitate umană actualizată în mod deplin, prin voia Sa, dar pe de altă parte, prin naștere din om cum se naște omul.

În sensul acesta, Dumnezeu Cuvântul împlinește El însuși rolul de „sămânță” spirituală a firii Sale ce Se zămislește și Se formează în Fecioara Maria. El însuși e ipostasul virtual al firii Sale umane și, ca atare, poate pune în mișcare formarea firii Sale omenești, devenindu-i ipostas actual.

În această expresie a Sfântului Maxim Mărturisitorul socotim că e implicată posibilitatea virtuală a ipostasului dumnezeiesc al Cuvântului de a Se face ipostas al firii omenești, sau Fiu al Tatălui și ca om și, prin aceasta, Frate al oamenilor. Firea Lui omenească nu e formată printr-un proces exterior Lui și nu-i rămâne asociată fără o legătură mai profundă între El și ea.

În felul acesta, umanul își găsește în Hristos împlinirea aspirației sale spre desăvârșita unire cu Dumnezeu și, prin El, cu toată creatura, sau poate uni pe Dumnezeu cu toată zidirea la maximum fără să se desființeze deosebirea între El și uman. Hristos este astfel, ca Dumnezeu făcut de om, adevăratul Mijlocitor între Dumnezeu și întreaga creațiune, actualizând în aceasta rolul necondiționat necesar al omului în această lucrare, întrucât numai prin umanitatea făcută proprie Lui poate împlini Dumnezeu această operă.

Numai omul se poate uni prin spiritul său creat cu materia creată și, în același timp, numai el se deschide conștient lui Dumnezeu și infinității Lui. Dar mijlocirea omului luat în sine nu e desăvârșită, pentru că el nu are spiritul uman ca ipostas dumnezeiesc, cum îl are Iisus Hristos. În Hristos, pe de altă parte, fiecare om întâlnește nu numai un seamăn al său, ci și pe Dumnezeu, pentru că El este, după altă fire a Lui, Dumnezeu. Deci, toți oamenii se întâlnesc în Hristos cu Dumnezeu, spre care tind toți, și în trupurile lor aduc și natura materială în întâlnirea cu Dumnezeu pe care o are și El prin trupul Lui. Dar trupul lui Hristos e nu numai trupul unui om obișnuit, ci Însuși trupul Cuvântului dumnezeiesc.

De aceea, toți pot vedea chiar prin trupul lui Hristos pe Dumnezeu și pot primi prin el pe Dumnezeu Însuși, Care a adunat în Sine și universul material.

Astfel, în Hristos se împlinește cu adevărat aspirația oamenilor de a se întâlni toți cu toate în mod deplin în Dumnezeu și între ei, ca fii ai Tatălui și frați între ei. Până când rămân numai între ei, înaintează într-o anumită cunoaștere și unire cu Dumnezeu și cu universul prin spiritul lor, dar, pe de altă parte, ei rămân închiși în legea creaturală a speciei lor. În umanitatea lui Hristos, comună cu a noastră, Îl întâlnim pe Dumnezeu Însuși ca ipostas al ei, căci ea nu mai rămâne, în realizarea ei ca ipostas uman concret, închisă în specia umană. În Hristos a strabătut între oameni, ca ipostas al umanității comune cu a lor, Însuși Cuvântul dumnezeiesc. Dar El nu împlinește această operă prin umanitate fără a uni și varietatea ipostasurilor în comuniune cu Sine și întreolaltă, desăvârșind o comunitate care există între ipostasurile umane prin ea însăși.

Dar umanul rămâne uman și creațiunea creațiune în această unire a lor cu Dumnezeu și în îndumnezeirea omului, o dată cu transfigurarea creației, deși Dumnezeu Cuvântul nu le adună pe acestea în Sine în mod exterior, ci le face ale Sale. În același timp, face umanitatea să se simtă și ea unită prin iubire cu Dumnezeu, iar creațiunea să devină transparentă pentru Dumnezeu în penetrarea ei de spiritul uman văzător deplin de Dumnezeu împreună cu trupul.

Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, nu adoptă ca om numai sentimentul de Fiu al lui Dumnezeu, făcându-i și pe oameni să se simtă astfel cu toată calitatea lor de oameni, ci Se face Fiu real al omului sau Frate cu el, dar se trăiește și ca om în mod real Fiu al lui Dumnezeu. Și toți oamenii primesc prin aceasta, în calitatea lor de oameni, demnitatea de fii ai lui Dumnezeu. Iar pe Fiul lui Dumnezeu Îl trăiesc în mod obiectiv ca „Fratele” lor în umanitate. Și Dumnezeu Tatăl îi are în mod obiectiv ca fii, în calitatea lor de oameni, întrucât au fost făcuți în mod obiectiv frați ai Fiului Său Unul Născut, făcut om. Iar Fiul îi are și obiectiv și îi trăiește și subiectiv ca frați ai Săi întru umanitate. De aceea, pe cât se îndumnezeiesc oamenii, pe atât se înomenește Dumnezeu, sau viceversa.

Ceea ce se imprimă în umanitatea lui Hristos, sau ceea ce se duce la împlinire în ea, este calitatea filiației față de Tatăl și a frăției față de oameni. Prin aceasta, se desăvârșește în ea calitatea de chip după modelul Fiului Unuia Născut din Tatăl. Iar aceasta e ceea ce imprimă umanității asumate de El caracterul Lui personal, întărind prin aceasta în toți cei ce se alipesc la El acest caracter. Sf. Maxim subliniază ca trăsătură particulară a ipostasului unitar al lui Hristos menținerea și în calitatea Lui de om a trăsăturii Lui ipostatice dumnezeiești. Dar aceasta este însușirea Lui de Fiu. Trăsătura de Fiu e cea care face pe Hristos un ipostas unitar, dar totuși compus. El trăiește ca Fiu al Tatălui nu numai înainte de întrupare ci și după ce se întrupează și devine Fiu al omului, adică nu numai până ce e de o ființă cu Tatăl, ci și după ce se face de o ființă cu oamenii: deci, S-a făcut Fiu al Tatălui și în calitate de om. Dar aceasta este trăsătura principală a oamenilor, ca oameni în raport cu Dumnezeu, calitatea de fii. Și aceasta le-a dat-o Fiul chiar prin crearea lor. Și tot El o restabilește și o desăvârșește în oameni prin întrupare, în calitatea lor de oameni, întrucât și-o însușește și El făcându-Se om. El iubește pe Tatăl și e iubit de Tatăl nu numai ca Fiul Unul Născut, ci și ca om, împreună cu oamenii.

S-ar putea spune că Cuvântul unește în firea Sa omenească, calitatea Sa de Fiu al Tatălui și de Frate al oamenilor, acceptând și El calitatea deplină de Frate al oamenilor și făcând-o astfel izvor de întărire a filiației noastre divine și a frățietății dintre noi.

Noi însă suntem chiar ca oameni fii ai Tatălui și frați între noi, întrucât suntem creați de Tatăl prin Fiul. Noi nu suntem aceasta prin noi înșine și, de aceea, nici nu avem puterea de a desăvârși aceasta de la noi. Hristos însă e și ca om Fiu desăvârșit al Tatălui și Frate al nostru prin El însuși. Căci El se creează El însuși și ca om. El trăiește cu intensitate nesfârșită aceste două calități de Fiu al Tatălui și de Frate al nostru. Și fiind cu aceste calități între noi, ca om, le poate întări și desăvârși și între noi prin relație sau comuniune nemijlocită.

Vom da, ca încheiere, unele texte din Sf. Maxim Mărturisitorul pentru aceste reflexiuni, referitoare la consecințele unirii celor două firi în ipostasul Fiului lui Dumnezeu.

El afirmă în aceeași propoziție atât rolul de „sămânță” al Fiului lui Dumnezeu în formarea firii sale din Fecioară, cât și că aceasta și-a primit în el nu numai „existența”, ci și „subsistența”, sau participarea la calitatea Lui de ipostas; ba încă și faptul că ipostasul Lui s-a făcut compus prin aceasta și că firea omenească a fost „asumată” de El:

„Cuvântul lui Dumnezeu... întrupându-Se din Duhul Sfânt și din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria S-a înomenit desăvârșit, adică S-a făcut om desăvârșit, prin asumarea trupului înzestrat cu suflet înțelegător și rațional, care a primit în el firea și ipostasul, adică existența și subsistența prin însăși zămislirea Cuvântului. Fiindcă însuși Cuvântul S-a făcut cu voia în loc de sămânță, sau mai bine zis sămânța întrupării, și S-a făcut compus după ipostas, Cel prin fire simplu și necompus, Unul și Același rămânând în persistența părților din care S-a constituit neschimbat, neîmpărțit și neamestecat, ca să fie după ipostas Mijlocitorul între părțile din care S-a compus, depășind în Sine despărțirea extremelor” (P.G. 91, 553, 556).

Iar după aceasta afirmă iarăși atât neconfundarea părților (firilor) din care S-a constituit, cât și unitatea ipostatică realizată de El, între ele: „Căci unit după fire cu Tatăl și cu Maica Sa prin rațiunea comunității de ființă a părților din care s-a compus, s-a arătat salvând deosebirea părților din care s-a compus. Iar distingându-se de extreme, adică de Tatăl și de Maica Sa prin rațiunea particularității după ipostas a părților Sale, s-a arătat păstrând unitatea ipostasului Său cu totul nediferențiată, unind părțile Sale între ele în identitatea personală extremă” (P.G. 91, col. 556).

Și iarăși: „Iar proprietatea particulară după ipostas a ambelor părți ale lui Hristos unite într-o compoziție a întregului Hristos, înțeleasă împreună cu comunitatea lor după ființă (cu Tatăl și cu Maica Sa, *n.n.*) a constituit trăsătura comună a părților ce caracterizează ipostasul cel unul completat din ele. Căci spunem că S-a făcut comun ipostasul cel unul completat al lui Hristos, din trup și dumnezeire prin unirea negrăită, înfăptuită prin faptul că au concurat într-o unire naturală, sau adevărată și reală a firilor. Îi spunem comun, pentru că S-a arătat ca Unul și Același ipostas cu totul particular al părților din unirea lor: mai bine zis, ca fiind ipostasul cel Unul și Același al Cuvântului acum și înainte.

dar înainte fără cauză, simplu și necompus, iar pe urmă datorită cauzei, prin asumarea trupului însuflețit mintal, devenind în mod neschimbat compus cu adevărat" (P.G. 91, col. 546 D).

Iisus Hristos arată, prin unirea firii omenesti cu cea dumnezeiască în ipostasul Său unic, că umanitatea nu e închisă în mod fatal în îngustimea ipostasurilor unei specii supuse legilor imanenței, dar nici dumnezeirea nu rămâne închisă în transcendența ei. Ne arată că umanitatea poate fi făcută mediul libertății și infinității unui ipostas absolut al Dumnezeirii treimice iubitoare, fiind făcută fire a Fiului însuși, sau El făcându-Se Fratele oamenilor în care se adună toți ca fii, în comuniune directă cu Tatăl.

Frăția dintre oameni are deci o bază adâncă și un izvor direct ineputabil de întărire în Hristos, sau în ipostasul divin făcut om și devenit Fratele nostru central sau nemărginit de puternic prin dumnezeirea Lui, în atracția exercitată asupra noastră prin iubirea și forța Sa de model și izvor dumnezeiesc al filiației noastre divine și al frățietății care decurge din ea. Noi înaintăm astfel nu numai revelând și dezvoltând împreună potențele naturii noastre umane, sporite prin legătura ei cu cea dumnezeiască în baza creației, ci și primind prin ipostasul ei central, prin Hristos, în baza comunicării directe a noastră cu el ca Fiu al Tatălui puterile fără sfârșit ale dumnezeirii, în care ne adâncim prin comunicarea cu ipostasul ei divin. Și fiecare din noi, dacă ne alipim Lui prin credință, primind prin comuniunea cu El aceste puteri, le comunicăm altora, precum alții ni le comunică nouă. Prin toți se revarsă în noi puterile dumnezeiești ale lui Hristos și numai așa ne satisfacem, la nesfârșit, nevoia noastră de comuniune și de completare. Numai în Hristos se poate realiza deplina unitate între oameni, străină atât de anularea persoanelor, cât și de despărțirea lor individuală.

Dar Hristos, făcându-Se om format din suflet și trup, ne-a arătat și valoarea ce o dă Dumnezeu trupului omenesc, chemat prin înviere și el la eternitate. Însă trupul nu are valoare numai ca entitate închisă în ea însăși, ci prin penetrarea prin el a întregului cosmos de spiritul uman. Fiul lui Dumnezeu, luând și El trupul omenesc, duce și prin aceasta la îndeplinire destinația omului, penetrând prin trupul Lui cosmosul material și ajutând și trupurilor noastre să facă aceasta împreună cu El, din puterea Lui. Astfel, Fiul întrupat și înviat cu trupul pentru veci aduce toată creația în El și o spiritualizează.

În trupul omenesc asumat de Fiul lui Dumnezeu e temeiul și izvorul sfințirii întregului cosmos material și din El luăm putere să colaborăm și noi, prin trupul nostru, la sfințirea cosmosului, pentru ca, privind în chip curat la cosmos și lucrând în el, să se întoarcă prin trup la noi starea de sfințenie pe care am introdus-o în el într-un și mai mare grad.

Toate aceste trei: calitatea de fii ai Tatălui și de frați între noi în Fiul Cel întrupat, învierea cu trupul pentru eternitate, sfințirea și transfigurarea cosmosului, provin din faptul că Hristos e Fiul lui Dumnezeu, născut El însuși din Fecioara Născătoare de Dumnezeu, acestea două fiind legate organic împreună. Dacă nu credem în acestea două, cad și primele trei. Căci, în acest caz, Iisus nu e decât un om, care are lângă El pe Dumnezeu, ca proorocii Vechiului Testament: e un Iisus ca cel conceput de denomi-națiunile neoprotestante.

În Creștinism, nu omul e înghițit de cosmos, ci cosmosul e transfigurat de om, pentru că e creat de Dumnezeu treimic din care o Persoană Se face om pentru veci. În Creștinism, se afirmă valorile umane și deci persoana umană nu e o esență inconștientă supusă unor legi față de care persoanele nu sunt decât niște apariții trecătoare și fără un sens propriu.

2. Dialogul cu Dumnezeu prin Revelația Vechiului Testament și prin rugăciune, în general, către Dumnezeu Cel neîntrupat

S-a insistat până acum asupra descrierii transcenderii omului către Dumnezeu prin sinea sa, prin semenii săi și prin natura exterioară. Dar omul aspiră la o întâlnire reală cu Dumnezeu ca partener de dialog. Însă la acest dialog nu se poate ridica fără să vină și Dumnezeu, din inițiativa Lui, în întâmpinarea omului. Numai prin aceasta omul e ridicat la un dialog direct cu Dumnezeu, în care Dumnezeu e experiat de om în mod clar și intens ca Persoană, așa cum dorește el. E experiat ca Persoană Care se adresează și El omului, într-un dialog început și susținut de El, sau Care răspunde dorinței omului după întâlnirea cu El în mod direct. Căci dacă nu trăiește ca om fără a fi în dialog cu seamănel său, aceasta înseamnă că el se dorește prin fire după dialogul cu Persoana supremă, ca spre cea mai deplină comunicare, ca spre cea mai reală întâlnire cu Dumnezeu.

De fapt, omul a fost pus în dialogul cu Dumnezeu de la creația sa. Dar aplecarea spre o viață nutrită mai mult din cunoașterea proprie decât din dialogul cu Dumnezeu a slăbit acest dialog. Căci dialogul cere și ascultare, deci smerenie. Când Dumnezeu îl agrăiește după căderea din relația directă cu El, omul se ascunde în tufișul naturii. Dacă mai aude glasul lui Dumnezeu, îl aude ca glas muștrător, fără să-L vadă pe Dumnezeu.

Totuși, așa slăbit, dialogul s-a mai păstrat cu unii din oameni o vreme (până la Noe), dar nici acesta ca un fapt permanent. Dar cei mai mulți din oameni au ieșit total din acest dialog prin voința lor, încă din primele timpuri ale umanității, ca după o vreme să iasă toți din el. Dar ei n-au putut ieși cu totul din necesitatea transcenderii spre Absolut. Necesitatea aceasta era întipărită în firea lor. Persoana creată, conștientă de relativitatea sa, aspiră după Absolut. Dar căutând să facă transcenderea prin sinea sa, prin semenii și prin natură, acestea nu-i permiteau o adevărată transcendere și, de aceea, nu-i descopereau în mod clar pe Dumnezeu ca Persoană și, deci, ca susținând prin voința Lui și prin interesul Lui dialogul cu oamenii. Rămânând mai mult la cunoașterea lui Dumnezeu prin puterile proprii din natură, aceasta mai mult îl acoperea pe Dumnezeu ca Persoană, coborându-L la treapta inferioară a unei esențe-obiect, sau nu lăsa decât o vagă bănuială a caracterului de Persoană a Lui. Și bazându-se, în voința lor de

transcendere spre Absolut, mai mult pe inițiativa lor, oamenii și-au format concepțiile proprii despre Absolut, amestecând în el diverse trăsături ale relativului. Așa și-au format religiile lor naturale, cu zei prea puțin deosebiți de natură, religii menținute până azi de o bună parte din omenire. Oamenii L-au făcut pe Dumnezeu esență, asemenea naturii, reducându-L din mândrie la structura rațională a unui obiect, pe care-L pot cuprinde prin rațiunea lor dornică de a-L limita și de a-L cuprinde în întregime, ferindu-se să-L admită ca Persoană, a cărei taină și inițiativă nu stau la dispoziția lor, nici a vreunor legi cognoscibile prin oameni.

Dar dacă Dumnezeu este Absolutul real, El este și Dumnezeu Creatorul, deci nesupus legilor naturii, ca esențele din ea, ci superior lor. El este și un Dumnezeu al iubirii și deci al inițiativei și voinței libere. Căci nu face nimic silit, ci din proprie voință și iubire. Ca atare, El n-a creat nici pe oameni dintr-o necesitate internă, ci din dorința de a aduce la existență și alte ființe care să se bucure de tot ce pot primi din ceea ce vrea să ne dea El din iubirea Sa liberă, proprie Persoanei. Acesta fiind motivul creării oamenilor, era firesc ca Dumnezeu să nu-i lase pe oameni în necunoașterea iubirii Lui, care se arată cel mai direct în dialogul personal, dar care în același timp Îl menține ca persoană, neepuizabil prin cunoaștere în taina Lui, asemenea unei esențe. De aceea, El reîntră din proprie inițiativă în dialog cu ei. Dar reîntră în dialog direct numai cu cei ce sunt dispuși să-L admită, cu smerenie, ca Persoană și deci pregătiți pentru acest dialog. Și numai prin mijlocirea acestora se descoperă și celorlalți ca Persoană. Căci, ca Persoană, El poate cunoaște și alege pe cei pregătiți ca să primească dialogul cu El. Chiar faptul că nu se descoperă tuturor în acest dialog Îl arată ca Persoană.

Prin aceasta, e satisfăcută setea firească a omenilor după întâlnirea reală și comunicantă cu Absolutul adevărat în dialogul cu El, voit și din partea Lui, este satisfăcută voința lor de neîncetată transcendere. Dar Dumnezeu îi și pregătește prin aceasta pe cei mai mulți dintre oameni, prin unii mai în stare să intre în acest dialog. Dumnezeu restabilește astfel dialogul cu Avraam și cu ceilalți patriarhi din Vechiul Testament. Prin aceasta, se revine prin el la credința în Dumnezeu cel adevărat, părăsindu-se de către urmașii patriarhilor religiile produse de rațiunea omenească. Căci acum se descoperă Dumnezeu însuși ca Persoană, cum este de fapt, superior naturii și deosebit de ea. Dialogul reînceput de Dumnezeu prin patriarhi ajunge astfel să fie folositor urmașilor lor. Deși Dumnezeu nu vorbește direct cu toți urmașii lor, dialogul cu patriarhii și proorocii e crezut ca un dialog real de tot poporul Israel, datorită credibilității de care se bucură patriarhii ca părinți ai lor și prooroci aleși dintre ei, prin convingerea cu care le vorbesc. În acest dialog, Dumnezeu Însuși Se descoperă ca ceea ce este în realitate, sau ca Persoană și nu e cunoscut prin efortul omenesc. Descoperirea Lui sporește prin dialogul continuat cu proorocii. Acesta e, de asemenea, un dialog în care Dumnezeu voiește să ducă și mai departe și să țină în legătura cu Sine poporul Israel. Astfel, poporul Israel fiind ajutat ca să stăruie în această legătură cu Dumnezeu, va putea să ajute omenirea întreagă la acceptarea dialogului în forma directă și desăvârșită cu Dumnezeu. Un Dumnezeu personal poate da și o putere spre împlinirea voii Lui, comunicată prin dialog.

Dar, precum am văzut, nici descoperirea lui Dumnezeu în dialogul restabilit cu poporul Israel, nici dialogul însuși n-a luat o formă deplină directă și desăvârșită cu toți oamenii, prin patriarhi și prooroci. Aceasta se arată în faptul că Dumnezeu rămâne încă distant față de marea mulțime de oameni în grăirea Lui prin patriarhi și prooroci, ba într-un anumit fel El rămânea distant chiar patriarhilor și proorocilor. Căci El rămânea în alt plan când comunica, prin dialogul cu ei, voia Sa. Iar aceasta cerea, când era transmisă celorlalți oameni, o exprimare a ei de către prooroci prin cuvintele lor. Dar setea oamenilor de Absolut și iubirea Lui de oameni cerea ca dialogul acesta al iubirii să fie dus la o treaptă și mai înaltă, sau la treapta cea mai din vârf pentru posibilitățile oamenilor, cu toți oamenii care voiesc. Și Dumnezeu a dus la deplinătate descoperirea Sa prin dialogul direct cu oamenii, în faptul că însuși Fiul Său Se face om și descoperă pe Dumnezeu în Sine, într-un dialog în care le-a devenit partener la nivelul lor, dar fără să înceteze de a rămâne totodată Dumnezeu. Aceasta s-a petrecut în Hristos. Acum Fiul lui Dumnezeu Cel de o ființă cu Tatăl Său, a coborât până la nivelul omului, nemairămânând nici o distanță între El ca Dumnezeu și oameni. În felul acesta intră El într-un dialog direct cu toți oamenii, grăind El însuși în limba lor și pe înțelesul lor, deși prin ceea ce le grăiește le deschide poarta spre prezența Sa și spre viața Sa niciodată posibil de înțeles și de exprimat în infinitatea ei.

Dar despre această coborâre a lui Dumnezeu și despre ridicarea oamenilor la primirea deplinei Lui descoperiri în modul accesibil lor, în dialogul cu totul direct cu El, se va vorbi în capitolele următoare.

Aici mai arătăm numai câteva din însușirile prin care Revelația prin patriarhi și prooroci e superioară transcenderii naturale a omului spre Dumnezeu.

Dumnezeu nu se mai descoperă acum numai prin ceea ce a pus în natură și în om la creație, căci acest fel de descoperire a Lui și de transcendere a oamenilor putea lăsa de multe ori, cum am văzut, pe oameni cu impresia că ceea ce li se descoperă nu e decât natura și firea lor umană. Proorocilor, El li se descoperă direct, ca să nu mai poată fi confundat de ei cu natura. Se vede în aceasta o inițiativă a Lui deosebită de lucrarea Lui în natură, prin ceea ce s-a pus în ea prin creație. Apar deodată cu aceasta cunoașterea lumii ca fiind creată de Dumnezeu Creatorul, Cel transcendent ei. Proorocii au experiența clară că lor le vorbește Dumnezeu, ca Unul ce e deosebit de firea lor și a semenilor și de natura cosmică. Ei „aud“ cuvântul Lui direct, ca un cuvânt al voinței și al iubirii unei Persoane; ei nu interpretează voia Lui din natură și din ei înșiși și din alții. Ei se văd ajutați în acest dialog și de fapte ale lui Dumnezeu în natură, dar mai presus de natură, prin fapte săvârșite uneori de Dumnezeu prin ei. Iar proorocii transmit și celorlalți oameni această „auzire“ a lui Dumnezeu ca Persoană și le dau spre vedere faptele lui Dumnezeu, deosebite de ale naturii, săvârșite de El direct în natură sau prin ei.

Deci, s-ar putea spune că această descoperire a lui Dumnezeu e nu numai o transcendere a omului la Dumnezeu, în baza potențelor firii, ci și o coborâre deosebită a lui Dumnezeu la relația directă cu omul, deși, pe de altă parte, această descoperire e o ridicare a omului de către Dumnezeu la legătura cu El. Însuși într-un mod mai clar, mai sigur, mai direct decât prin firea lor și prin natură. Și oamenii au nevoie de această intrare sigură în legătură cu Dumnezeu

Cel personal, căci le-o cere însăși firea lor prin trebuința de a ajunge prin continua transcendere la capătul ei, unde e întâlnirea sigură cu Dumnezeu Cel personal.

Dar s-ar mai putea pune întrebarea: de ce nu vorbește atunci Dumnezeu tuturor oamenilor? La această întrebare s-a răspuns înainte. La acest răspuns se mai poate adăuga că, deși Dumnezeu vorbește unora, El Își arată în această vorbire intenția de a Se adresa tuturor prin faptul că, vorbindu-le aceluia, îi trimite să comunice cele ce li le-a comunicat și celorlalți. Le vorbește unora pentru ca să spună celorlalți. Prin aceasta, trăiesc și ceilalți, pe de o parte, faptul că Dumnezeu le vorbește și lor, deci e o Persoană care Se interesează de ei, iar, pe de alta, se unesc în credința în jurul spuselor proorocilor și cunosc că ceea ce aud de la Dumnezeu prin ei nu e un proces care se petrece în ei prin firea lor. Cel ce simte porunca de a comunica și altora ceea ce i se spune lui, simte prin aceasta că porunca îi vine de la o Persoană; și cei ce văd convingerea celor ce le vorbesc, că le vorbesc din necesitatea de a împlini o poruncă, fiind în stare să meargă până la moarte în împlinirea acestei porunci, simt și ei în aceasta că cei ce le vorbesc le grăiesc de fapt din porunca unei Persoane.

S-a scris într-un capitol anterior despre calitatea cuvântului de a fi apel sau solicitare a unei persoane adresată altei persoane, de la care se așteaptă răspunsul. În cazul vorbirii lui Dumnezeu către prooroci și prin ei celorlalți oameni, cererea lui Dumnezeu adresată proorocilor e *chemarea* la auzirea și împlinirea datoriei lor de a spune celorlalți ceea ce le-a spus El. Chemarea lor e legată de trimiterea lor. Și chiar în aceasta proorocii Îl simt pe Dumnezeu ca Persoană. Dar prin aceasta, Dumnezeu le adresează și celorlalți, ca Persoană, chemarea de a crede și împlini ceea ce se cuvine să îplinească ei din cele ce li se spun despre prooroci. E chemarea de a veni prin aceasta mai aproape de El.

Dar această chemare e totodată o chemare la un grad mai înalt de existență, la o transcendere mai înaltă a lor spre Dumnezeu. Oamenii cresc nu numai prin ceea ce le dă Dumnezeu ca viață prin vorbirea Lui, ci și prin ascultarea și împlinirea din puterea chemării ce le-o adresează Dumnezeu, care coboară la ei, a ceea ce le cere El ca să-i atragă mai aproape de El. O esență nu poate chema și coborî din ea însăși și nu poate atrage pe oameni spre stări mai înalte decât cele permise de legile naturii. Numai Dumnezeu personal poate face aceasta. Și numai El îi poate ajuta pe oameni să se ridice mai presus de ceea ce le impun legile naturii.

Orice om îl ajută pe altul să crească, cerându-i prin cuvântul lui să se ridice la o treaptă mai înaltă. Îl și ajută să se apropie de starea mai înaltă cerută, căci se află el însuși în ea. Dar acest ajutor îl dă prin excelență chemarea lui Dumnezeu prin prooroci.

Astfel, Dumnezeu Se arată prin revelația Sa nu numai ca Persoană, care se descoperă luminând pe oameni în privința Sa, ci și ca factor care-i ajută să crească, să ducă mai sus existența dată lor prin creație. E o creștere care echivalează cu înaintarea lor în apropierea de El, în unirea cu El, ca Persoană mai presus de natură. Dacă panteismul îi lasă pe oameni închiși în ceea ce au prin fire, în ceea ce se poate dezvolta prin potențele ei, Dumnezeu Cel personal îi ajută prin Revelația Lui să sporească în unirea lor cu El și, prin aceasta, să depășească cadrul fatal al legilor naturii. Chemarea lui Dumnezeu pornește de

la o Persoană superioară naturii, la altă persoană, ca ultima să răspundă, depășind închiderea în simplele posibilități ale naturii.

Dar în revelația Vechiului Testament, Dumnezeu le comunică oamenilor, prin dialogul cu ei, numai anumite puteri superioare naturii și, în plus, făgăduința viitoarelor mântuiri, ca ființe întregi, prin asigurarea învierii cu trupul și a vieții veșnice. Fiul Său însă, luând firea noastră în ipostasul Său, nu-i dă acesteia numai niște puteri superioare limitate și făgăduința mântuirii viitoare, ci o face părtașă la viața Lui veșnică, biruind cu totul despărțirea ei de Dumnezeu. Iar prin unitatea ei ființială cu firea noastră, îi comunică și ei învierea cu trupul și viața veșnică pleneră pe care o are El ca om. Dreptii din Vechiul Testament se duc după moarte la o viață mai apropiată de Dumnezeu, dar petrecerea în Raiul comuniunii cu Fiul lui Dumnezeu făcut om și învierea în trup le rămâne numai ca o făgăduință.

Dar oamenii arată că trăiesc întâlnirea cu Dumnezeu Cel personal în dialog, în baza descoperirii Lui ca Persoană, răspunzând nu numai cu împlinirea celor cerute de Ei, ci și prin rugăciune. Căci prin rugăciune, nu se vorbește numai despre Dumnezeu, ci omul se adresează direct lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu, revelându-Se prin cuvânt, se adresează ca Persoana întâi omului ca persoana a doua, prin rugăciune rolurile se inversează; omul vorbește ca persoana întâi, lui Dumnezeu ca Persoana a doua. Amândouă pun în lumină valoarea omului, calitatea lui de partener ridicat la înălțimea dialogului cu Dumnezeu; amândouă îl arată pe Dumnezeu ca Persoană, atent la persoana omului, atât prin ceea ce îi cere să împlinească, arătându-și bucuria pentru ascultarea acestuia, cât și prin ascultarea la cererea omului.

Rugăciunea nu se poate adresa decât unui Dumnezeu personal, nu unei naturi supusă legilor ei. S-a spus că rugăciunea l-ar umili pe om. De fapt, Dumnezeu îi acordă o mare cinste omului, arătându-Se ascultător la ceea ce îi cere el și dându-i prin aceasta puterea să iasă de sub robia legilor naturii, cum nu poate face aceasta omul în panteism. În religiile panteiste nu e rugăciune, pentru că omul nu poate înfrânge legile naturii și nu le poate depăși, pentru că nu e un Dumnezeu Persoană Absolută, stăpână asupra legilor naturii și dând și omului puterea să le stăpânească, dacă omul o cere. Numai un Dumnezeu Care S-a revelat prin vorbire e Persoană și numai El dă temei rugăciunii, ca adresare directă a oamenilor către El. Numai un astfel de Dumnezeu poate da oamenilor cinstea de a avea și ei inițiativa de a realiza un dialog cu El, Dumnezeu arătându-Se totdeauna dispus să asculte pe om. De aceea, rugăciunea e cel mai înalt mod de transcendere reală a omului către Dumnezeu Cel personal, cu totul superior naturii și omului. Dumnezeu Care S-a descoperit prin Revelație ca Persoană, S-a coborât la oameni din atenția față de ei și face aceasta și în ascultarea de rugăciunea omului. Dacă prin creație omul e negrăit mai prejos de Dumnezeu, prin rugăciune, Dumnezeu îl ridică la treapta partenerului de dialog egal cu Sine. Numai Persoana Se poate coborî din inițiativa Ei și numai Ea poate face și persoana la care Se coboară să urce la înălțimea Ei. De aceea, numai ajutat de Revelație și prin rugăciune, omul se transcende cu adevărat pe sine și natura, fiind ridicat până la înălțimea de partener al lui Dumnezeu. O rugăciune se practica și în Vechiul Testament și se practică și în mahomedanism,

pentru că și în ele Dumnezeu e crezut ca Persoană. Dar de o înălțime desăvârșită a omului la nivelul lui Dumnezeu nu se poate vorbi decât în Creștinism, unde Fiul lui Dumnezeu Se face Om, dar rămâne și Dumnezeu.

Am văzut că ființa comunitară a omului, sau calitatea lui de membru al comunității umane, se întemeiază pe dependența lui de Treimea de Persoane a Ființei dumnezeiești, izvor a toată viața și lucrarea în comuniune. Oamenii nu s-ar simți în unire reciprocă între ei, dacă n-ar fi în ființa lor dependenți de suprema comuniune personală a lui Dumnezeu. Omul n-ar simți datoria necondiționată să răspundă solicitării semenilor săi prin fapte și cuvinte, nici nevoia de a-i solicita pe alții să-i răspundă, dacă n-ar avea în ființa lui pecetea relației dintre Persoanele Sfintei Treimi. Nu ar simți trebuința să ceară sfatul și ajutorul semenilor săi și să le dea pe ale sale celorlalți, dacă nu s-ar simți în unitate cu ei, după asemănarea Persoanelor comuniunii supreme. Insuficiența existenței în izolare, dar și o anumită insuficiență a comuniunii dintre om și om, îl îndeamnă să ceară împlinirea ei de la comuniunea desăvârșită a Sfintei Treimi.

Iar Dumnezeu găsește modul de a da omului această împlinire și prin oamenii mai sensibili la comunicarea Lui.

Așa se pune omul într-o relație mai clară cu Dumnezeu, prin Revelația Lui și prin rugăciunea sa, datorită caracterului tripersonal al lui Dumnezeu. Cu acest Dumnezeu se întâlnește omul în Revelație și în rugăciune și acest Dumnezeu îl împlinește pe om. Dar acestea nu-l scot pe om din relația cu semenii săi, ci-l întăresc în ea. Așa cum descifrează cuvintele lui Dumnezeu din natura creată, în colaboare cu semenii săi, așa aude cuvântul lui Dumnezeu pe care-L solicită, mai clar prin alți oameni, îndeosebi prin prooroci, iar deplin prin Fiul lui Dumnezeu făcut om. Și așa cum cere ajutor și învățătură de la oameni, simțindu-se mânat la aceasta de insuficiența sa și de legătura în care i-a pus pe unii cu alții comuniunea creatoare de mai presus de ei, așa cere ajutorul lui Dumnezeu și învățătura Lui prin alții, îndemnat de alții, în comuniune cu alții. În învățătura și ajutorul ce i-l dau oamenii în viața naturală, deși apar pe primul plan oamenii, e simțit de el adeseori și Dumnezeu vorbind și lucrând de dincolo de ei, prin ei; în învățătura revelată și în rugăciune îi apare omului însă pe primul plan Dumnezeu, dar nu scoțându-L din legătura cu oamenii, ci printr-o transparență mai mare, cerându-I să întărească comuniunea cu ei în El, ca o condiție necesară pentru a spori în vederea și simțirea Lui.

Aceasta arată că umanul însuși a fost făcut capabil de a fi și de a se face tot mai transparent omului pentru Absolutul personal. Omul a fost făcut capabil să asculte cuvântul lui Dumnezeu, să-l înțeleagă și să răspundă, ba chiar cu necesitatea de a-i cere cuvântul, și de a împlini ceea ce îi spune Dumnezeu Cel în Treime, prin om. Dar, prin aceasta, este și organ prin care Dumnezeu își comunică cuvântul Său altora. Aceasta pentru că fiecare om e nu numai una cu celălalt prin ființă, ci și deosebit de el ca persoană, căreia îi poate comunica și de la care poate primi cuvântul și care, prin aceasta, împlinește condiția de a putea fi mijlocitor al lui Dumnezeu care-i vorbește. Omul însă nu se mulțumește cu ceea ce îi dă lumea sau semenii săi de la ei înșiși. El se cere după comuniunea personală absolută. El nu se poate opri pe nici o treaptă a cunoașterii și a comuniunii cu semenii săi. Căci simte trebuința să urce la o nouă treaptă. El

simte existența Absolutului și în forma neputinței de a se opri la vreo treaptă oarecare în comunicarea sa cu alții. Căci fiecare îi trezește o sete după o treaptă mai înaltă, neputându-se opri decât la comunicarea cu Dumnezeu Cel în Treime. El stă în forma aceasta în permanentă legătură potențială cu Absolutul. Acesta Însuși i se arată în forma aceasta, ca Unul în Treime ce-l atrage neîncetat și la niveluri tot mai înalte. Căci omul simte trebuința să urce tot mai sus ca persoană comunitară, neieșind din calitatea de persoană dornică de o tot mai deplină comuniune. El nu poate urca spre o deplinătate tot mai înaltă, spre deplinătatea primită din Absolut, decât ca o persoană în comuniune spre altă persoană de tot mai adâncă comuniune. Treptele perfecțiunii, atinse prin chemare și efort, sunt ale persoanei și spre persoane, aflătoare amândouă în comuniune, nu ale esenței și nu spre esență. Și vârful ei nu poate fi decât Persoana, aflătoare în suprema comuniune personală, cu o esență în care trebuie să se topească. Perfecțiunea vieții nu e una care poate fi văzută la vârful unui urcuș, care e una cu o esență. Căci de viața adevărată ține conștiința, proprie persoanei în comuniune cu altă persoană distinctă de ea, care trăiește comuniunea din veci.

Numai un astfel de vârf Personal, absolut, al desăvârșirii în comuniune poate ajuta și da sens urcușului spre El al altor persoane, prin chemarea și îndrumarea comunicată de El în forma cuvântului, căreia îi răspunde omul prin rugăciune și fapte de îmbunătățire continuă, ajutat de puterea lui Dumnezeu Cel Atotbun, deci ca Dumnezeu al comuniunii desăvârșite.

În rugăciune, ca și în cuvântul spus de om sau spus omului, se manifestă caracterul de persoană al omului. Dar pe când în cuvânt, fie el cuvânt de învățătură și de încurajare spus omului, fie cuvânt de cerere a învățăturii și ajutorului, se manifestă pe lângă relația omului cu Dumnezeu și relația omului cu semenii săi, în rugăciune se manifestă în mod direct relația omului cu Absolutul personal. Numai persoana creată se poate ruga și numai Persoanei absolute i se poate adresa rugăciunea, chiar dacă omul poate cere ceva și altor ființe conștiente create. Nu se poate ruga esența și nu se poate adresa rugăciunea esenței. În aceasta totul se mișcă conform unor legi. Puterea unor părți ale esenței poate fi întrecută de puterea din alte părți ale esenței. Dar aci nu e vorba de raporturi personale: de milă, de iubire, de libertate propriu-zisă, care pot fi mai tari ca puterile manifestate în legile esenței. Rugăciunea și împlinirea ei aparțin altui mod de existență; aparțin modului superior al relației între persoane. În ascultarea rugăciunii de către Persoana absolută se arată din nou valoarea ce a dat-o aceasta persoanei create, dar și libertatea și puterea ce o are Persoana absolută prin ea însăși asupra naturii, mai bine zis comuniunea personală absolută. Disprețuirea rugăciunii de unii filosofi, ca manifestare de umilință umană, vine dintr-o concepție panteistă, în care, de fapt, omul nu are nici o libertate și nici o valoare, ci e o piesă într-un automat complicat.

Puterea rugăciunii e mai mare decât legile naturale, decât legile esenței. E mai mare pentru că se adresează lui Dumnezeu Cel personal, mai presus de legile unei esențe socotită de unii ca unicul fundament a tot ce există. De aceea, puterea rugăciunii nu stă în puterea mai mare a unei părți a esenței asupra puterii altei părți, cum stă puterea descântecului. Puterea rugăciunii stă în ascultarea cu care e trăită și împlinită de Dumnezeu Cel personal, superior esenței lumii, cum

e Subiectul atotputernic superior obiectului. Cel ce se roagă se încrede în această putere a lui Dumnezeu Cel personal. Puterea rugăciunii vine din credința omului în Dumnezeu, nu din niște puteri ascunse în esența generală aflată și în om.

Rugăciunea se adresează lui Dumnezeu ca lui Tu suprem, sau lui El suprem, ea nu e un meșteșug al omului de a declanșa o putere oarecare în firea sa sau în natură, peste tot. În rugăciune, nu se pune în mișcare o forță impersonală spre unirea cu o altă forță impersonală sau împotriva ei. În rugăciune, omul nu e singur, mai bine-zis nu se manifestă o mișcare ce pare a fi a unei persoane, dar care numai aparent și trecător e a persoanei. În rugăciune nu e resemnarea într-un fatalism, care numai trecător lasă impresia că poate fi încovoiat.

Rugăciunea e o relație a persoanei umane cu Absolutul personal și iubitor al Treimii. Ea certifică despre atenția ce o acordă Absolutul, ca comuniune personală, existenței create ca persoană. În rugăciune persoana umană se știe încurajată de Absolutul iubitor personal al Treimii, mai presus de toate legile, să-I atragă atenția Lui asupra ei ca s-o ajute să le biruiască. E o cinste deosebită pe care comuniunea absolută a Treimii o acordă persoanei create, nelăsând-o roaba naturii generale, ci încurajând-o să I se adreseze Ei prin rugăciune, cultivând relația personală cu Ea. Prin rugăciune se arată că omul e făcut să fie cineva în fața Treimii personale absolute. Dumnezeu poate lucra, prin persoana umană care se roagă, minunile proprii Lui, sau fapte mai presus de toate legile naturii.

Căci Dumnezeu l-a făcut pe om ca pe o ființă pe care nu numai că o ascultă, ci prin care și poate săvârși faptele Sale minunate, mai presus de puterile naturii. *Dumnezeu i-a dat omului o valoare și o structură spiritual-corporală așa de minunate, încât îl ridică la nivelul Său, sau alături de Sine, în săvârșirea faptelor Sale mai presus de legile naturii; îl face dumnezeu Lui, sau Dumnezeu după har.*

Așa cum Dumnezeu l-a făcut pe om capabil să înțeleagă prin minte cuvântul Său direct sau revelat, tot așa l-a făcut capabil să se facă, prin rugăciune, împreună - subiect al faptelor Sale mai presus de fire: mintea și organele trupului omenesc sunt capabile să primească și să slujească, ca organe de împlinire și de comunicare, puterilor mai presus de sine ale lui Dumnezeu. Mintea omului se înalță și se lărgeste pentru a prinde înțelesurile comunicate de Dumnezeu, organele trupului său se imprimă de spiritualitatea puterilor dumnezeiești superioare legilor naturii. Omul se face încăpător și împreună - subiect al lucrărilor lui Dumnezeu și al vieții dumnezeiești.

Prin rugăciune, omul pătrunde în interiorul lui Dumnezeu ca subiect și Dumnezeu pătrunde în interiorul omului ca Subiect. Rugăciunea e mijlocul experienței umane prin excelență a lui Dumnezeu. Ea îl ridică pe om mai presus de sine, fără ca să înceteze de a rămâne om. Omul întreg devine prin rugăciune un organ de percepere al lui Dumnezeu și de folosire a puterilor Lui, al lui Dumnezeu ca ascultător binevoitor și milostiv al lui, nu al unui „dumnezeu“ supus omului de puterea acestuia.

Omul în rugăciune se adresează lui Dumnezeu ca Celui ce e mai presus de orice determinare, ca liber stăpân peste toate și nestăpânit de nimic; îl trăiește ca pe Absolutul personal iubitor, adică așa cum este de fapt Dumnezeu, dar ascultând cu bunăvoință, din milă și prețuire, rugăciunea omului. Iar pe sine, omul se trăiește în rugăciune ca existență desăvârșit smerită, dependentă de

Dumnezeu și numai de El, dar și iubită de El și eliberată de toate și stăpână cu El peste toate. În rugăciune participă și omul la calitatea Absolutului, fiind eliberat de toate legile naturii. S-a eliberat de toată grija, căci a aruncat-o asupra Celui ce-l poate elibera de ea. Trăiește cu Dumnezeu deasupra grijilor. Trăiește cu Dumnezeu cu sentimentul că este deasupra tuturor, că se împărtășește de treapta Lui personală absolută, dar nu din puterea proprie, ci din bunăvoința lui Dumnezeu și din iubirea Lui. E mai tare ca toate, dar, în același timp, se află într-o smerenie totală pentru că tăria ce o simte în el e tăria mâinii celei tari a lui Dumnezeu. „Deci, smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca să vă înalțe la timpul convenit. Lăsați-I Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi“ (I Petru V, 6-7). Cel ce se roagă simte pe Dumnezeu ascultându-l cu atenția Lui personală, ca izvor de nemărginită putere. Trăiește cea mai intimă întâlnire personală și reciprocă interiorizare cu Dumnezeu, cu încrederea că El îl va scăpa de toate grijile sale.

Dar aceasta nu exclude pomenirea altora în rugăciune. Însă nu se simte nici în privința acestora împovărat de griji, ci asigurat de Dumnezeu că va lua de la ei, și deci și de la sine, grija lor, fără să-l lase nepăsător.

În rugăciune, uiți de presiunea tuturor grijilor ce ți le face lumea, nu mai vezi decât pe Dumnezeu copleșindu-le pe toate, apărându-te pe tine și pe cei pentru care te rogi de toate și dându-vi-le pe toate cele cerute. Ești deasupra tuturor cu Dumnezeu, sau nici pe tine nu te mai vezi, socotindu-te că ești ceva sau că faci ceva prin tine, ci Îl vezi numai pe Dumnezeu, revărsând asupra ta și a celorlalți puterea Lui atotmilostivă. Ești concentrat într-o stare de maximă percepere și experiență a lui Dumnezeu și a revărsării luminii și milei Lui iubitoare peste tine și în tine și peste cei pentru care te rogi. În rugăciune Dumnezeu e pus în lumină în gradul cel mai înalt și mai covârșitor, dar fără să te anuleze, ci îmbrățișându-te cu iubirea și mila Lui.

Poetul Pierre Emmanuel a făcut remarci interesante despre cuvântul rugăciunii, ca mijloc de transcendere a omului spre Dumnezeu și despre cuvântul poetului, care e preocupat de exprimarea cât mai nuanțată a trăirilor sinei proprii. Reproducem unele din ele aici, reamintind că tot el a arătat cum oamenii trăiesc, și în cuvintele nepretențioase de comunicare între ei, adeseori sentimentul că, dincolo de imperfecțiunea cuvintelor, se află indefinitul propriu și infinitul divin. „Remarcăm aci o nouă deosebire - cea mai frapantă - între poet și omul de rugăciunii. Poetul se simte exilat în banalitate când privește spre altceva, sau spre altcineva, privat de perfecta imanență al cărei vis îl urmărește înlăuntrul său, printr-o interiorizare care îl desparte tot mai mult de exterior. Omul rugăciunii este fericit în banalitatea sa și a lumii; el oferă această banalitate, așa cum este, Singurului care are puterea să o transfigureze. Pentru un astfel de om, viața interioară și viața exterioară coexistă, țesute împreună pentru a forma un unic desen. Rugăciunea, din partea omului, este ofranda materialelor din care se împlinește planul lui Dumnezeu; eu nu mă simt decât ceea ce faci Tu din mine. *Singur tu ești*“. Prin rugăciune, cerem să dispară zidurile ce le-am ridicat între noi. „Rugăciunea ne dă puterea să ne unim în Dumnezeu, să ne privim în El reciproc, nu unul contra altuia, ci în Dumnezeu. Orice rugăciune este o credință într-o modificare, o speranță în ea, o mulțumire pentru însuși strigătul

care imploră această modificare. Căci acest strigăt este o energie care lucrează²¹. Dar în ea e prezentă totodată lucrarea lui Dumnezeu.

Transfigurarea cuvintelor nu e numai o umplere a lor de un înțeles mai înalt, ci și de o putere care ne înalță, prin care ne transcendem. Dumnezeu Însuși ne ridică prin această putere deasupra noastră, din lumea creată, supusă legilor. Cuvintele, în general, sunt transfigurate când sunt adresate unei persoane respectate, iubite. Cu atât mai mult când sunt adresate lui Dumnezeu. Ele prind ca un paratrăsnet puterea de sus a lui Dumnezeu. Relația iubitoare între persoane transfigurează cuvintele, le umple de o putere și de înțelesuri mai presus de înțelesurile lor naturale. Persoanele dau puteri și înțelesuri mereu noi cuvintelor. Când mă întâlnesc cu tine într-o comunicare de cerere și de dar, nu pot stabili o graniță între ceea ce dau eu și ceea ce dai tu ca putere, ca înțelegere; între ceea ce dau eu chiar cerând și între ceea ce primești tu, împlinindu-mi cererea. Așa nu se poate stabili o graniță între lucrarea celui ce se roagă și a lui Dumnezeu în rugăciune. Chiar căldura cererii care înduioșează pe Dumnezeu e de la Dumnezeu. Dumnezeu m-a făcut partener al lucrării comune cu Sine. Dar ceea ce dau eu vine în fond tot de la El. Eu nu sunt făcut partener al Lui, când mă simt slab în fața Lui. „Când sunt slab atunci sunt tare”. (II Cor. XII, 10). Toate stau aici sub puterea lui Dumnezeu, devenită puterea mea, pentru că este o putere a iubirii noastre unite sau o putere a iubirii Lui, care a făcut să nască iubirea mea.

3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca întemeiere a dialogului deplin iubitor și comunicant ca între Frate și frate și ca între Tată și fiu, între Dumnezeu și om

Am văzut că omul e însetat să se ridice la cea mai deplină întâlnire cu Absolutul personal, fără să se confunde cu El. Dar la aceasta nu poate ajunge omul din inițiativa și puterea lui, tocmai pentru că Absolutul adevărat e personal și, de aceea, se cere și voința Lui și, mai precis, inițiativa Lui ca să realizeze între El și om, un dialog real, ca între persoane. Într-un astfel de dialog a intrat Dumnezeu cu omul prin patriarhi și prooroci sau prin Revelația Vechiului Testament. Dar am văzut că dialogul acela nu era cel mai deplin dialog după care înseta omul și, deci, nici cea mai înaltă treaptă a Revelației lui Dumnezeu, Care nu se descoperă în mod deschis decât în dialog.

Pentru această supremă treaptă a dialogului, care e și dialogul supremei iubiri, dar și al descoperirii celei mai depline pentru măsurile posibile omului, se cerea ca însuși Dumnezeu să coboare în dialog la treapta de partener uman al omului, dar să rămână și Dumnezeu. Dar, pentru realizarea acestui dialog suprem, nu se cerea ca omul să fie făcut Dumnezeu după fire, pentru că aceasta

l-ar fi anulat pe om și ar fi fost contrar dragostei lui Dumnezeu față de el și l-ar fi arătat ca putând fi rodul unui act de voință al lui Dumnezeu. Numai un Dumnezeu făcut El însuși om, coborât la treapta de om, fără să înceteze a fi și Dumnezeu, putea ridica la deplinătate dialogul Lui cu omul și duce la capăt descoperirea Sa, fără să dea altora, de pe o treaptă superioară, încredințarea să vorbească oamenilor despre Sine și despre iubirea Sa, cu gura lor, cuvintele lor, ci vorbind El însuși despre Sine cu gură de om și arătându-Și chiar prin aceasta iubirea Sa fără echivoc față de om. Această coborâre la treapta de partener al omului, la nivelul lui, în dialogul cu el, era cerută atât de iubirea lui Dumnezeu față de om cât și de setea omului după iubirea totală a Persoanei absolute față de sine.

Dar realizarea acestui dialog cu adevărat intim și a acestei descoperiri depline în modul accesibil omului, nu se putea face decât din inițiativa lui Dumnezeu. El îl descoperea pe Dumnezeu în modul cel mai sigur ca ceea ce este, ca Persoană iubitoare de oameni, până la coborârea Lui la nivelul lor.

~~Dar o astfel de coborâre a lui Dumnezeu la nivelul omului, nu se putea realiza decât prin asumarea de către El a umanului.~~ Prin aceasta avea să se arate totodată marea cinste ce o acordă Dumnezeu umanului. Era o cinste care nu se putea arăta numai în faptul că Dumnezeu se adresează omului de departe, rămânând totuși exclusiv Dumnezeu, ci în faptul că Se face El însuși om, fără să înceteze de a rămâne și Dumnezeu. Căci dacă n-ar fi rămas Dumnezeu, S-ar fi arătat ca un Dumnezeu având nevoie să Se facă om, deci nefiind în esență mai presus de om. Și, în acest caz, nu i-ar fi venit omului o cinste de la Cineva mai presus de el și nici o înălțare reală prin ridicarea în dialogul cu El și prin puterile comunicate lui de Dumnezeu. Astfel, Însuși ipostasul dumnezeiesc Se face și ipostas al umanului. Eul său nu va rămâne numai Eul divin, ci Se face și *Eu* uman pentru orice *tu* dintre oameni. El coboară până a Se face experiat de noi ca *Tu* nemijlocit, ca orice *tu* omenesc, dar rămânându-ne și *Tu* divin, și până a mă face prin aceasta pe mine, El care e Dumnezeu, un *tu* la nivelul Său. Și nimic nu e mai apropiat omului prin cunoaștere și afecțiune ca semenul său în poziția lui de *tu* sau de *eu*, care-l face *tu*.

S-ar putea obiecta că, în Vechiul Testament, Dumnezeu, apropiindu-Se de om numai ca Dumnezeu, Își făcea simțită dumnezeirea într-un mod mult mai copleșitor. El Își făcea acolo simțită prezența prin tunete și fulgere sau șezând pe un tron înalt, cântat de serafimi. Dar, prin aceasta, rămânea totodată în negură, sau Se arăta o clipă pe un tron, distant, într-o casă care se umplea repede de fum. În Hristos, Dumnezeu vine însă cu viața și cu fața noastră, apropiată și blândă, ba chiar ca un slujitor al nostru, Care spală picioarele ucenicilor Săi și merge din iubirea față de noi până la jertfa de Sine. Îi slujesc și Lui Îngerii, dar ca Celui ce suferă pentru noi (*Mt.* IV, 11; XI, 22, 43); și El se arată în lumină, dar cu față de om și vorbind după aceea de patima Sa pentru noi. Ne arată că fața complexă și conștientă a omului, luminată de înțelegere și de iubire, trăite omenește, poate fi un mediu mai adecvat al măreției lui Dumnezeu. În undele de blândețe ce iradiază din ea ni se descoperă mai adecvat infinitatea superiorității lui Dumnezeu, decât în cutremurul și focul ce ne înspăimântă, cum ne spune proorocul Ilie (*III Imp.* XI, 11-12). Pentru scurtă vreme, Dumnezeu era mai mult

o prevestire a întrupării Sale viitoare, nu o asumare reală a umanului pentru veci. Omul nu era încă maturizat pentru înțelegerea unei așa de mari cinstiri ce i-o dă Dumnezeu, luând viața și fața omenească, asemenea Lui. Putea fi ispitit la o idolatrizare a umanului. Trebuia ca omul să ajungă să-și dea seama că Dumnezeu poate lua față de om pentru veci, dar nu se confundă cu umanul; trebuia să ajungă să-și dea seama de adâncimea spirituală de dincolo de om, ce se poate arăta prin fața omenească nu mândră, ci înduhovnicită.

Întruparea lui Dumnezeu ca om arată pe om ca ființa cea mai capabilă de a deveni mediu al arătării lui Dumnezeu. Arată că se pot întrezări, prin om, adâncimile infinite ale lui Dumnezeu. Cuvintele omenești însușite de Dumnezeu, deci înțelese de mine, îmi deschid orizonturi infinite și îmi comunică revendicări absolute. Omul e ființa cea mai accesibilă nouă și totuși cea mai revelatoare a Misterului absolut, mai presus de noi. Dar nu orice față și nu orice cuvinte, ci ridicate la cel mai înalt nivel duhovnicesc.

Dar Fiul lui Dumnezeu făcându-Se *Tu* la nivelul meu pentru mine, și eul care mă face pe mine un *tu* la nivelul Său, rămâne pentru mine, spre deosebire de orice tu pur uman, mereu un *Tu* care, deși nu e numai uman, îmi este mereu în poziția imediată de *Tu*. Depinde numai de mine să-L trăiesc ca atare, mereu în relație directă, chiar dacă nu-mi este vizibil. Căci fiind și Dumnezeu, este ca ipostas al umanului mereu în fața mea și a oricărui om.

Astfel, iubirea maximă a lui Dumnezeu față de om se arată în dialogul în care intră și rămâne în veci cu orice om care voiește, prin asumarea umanității de către Fiul Său Cel Unul-Născut. Căci Acesta luând în ipostasul Său umanitatea noastră, se face, și ca purtător al ei, Fiul Tatălui. Și, aflându-se în legătură cu noi prin firea omenească comună, ne face și pe noi împreună fii cu Sine ai Tatălui, ținând numai de noi să actualizăm această calitate dată nouă, sau iubirea lui Dumnezeu ca Tată față de noi și a noastră față de Dumnezeu ca Tată. Astfel, a împăcat Iisus pe Dumnezeu cu oamenii la un nivel suprem, la nivelul relației între Tată și fii, sau de Frate și frați.

Prin aceasta, dialogul Lui cu noi nu rămâne numai un dialog în scopul învățării noastre și al comunicării unor porunci, unor legi, pe care ne cere să le împlinim cu puterile noastre și al asigurării unei ajutorări în situațiile dificile în relațiile cu natura și cu oamenii. Ci devine un dialog al comunicării continue de putere transformatoare, de maximă și veșnică ridicare spirituală a noastră în comuniunea cu Dumnezeu. Căci Fiul, având în umanitatea Sa pe Duhul Sfânt, prin aceasta trece Duhul și la noi, dacă voim să-L primim prin credință. Acesta e harul care ni s-a dat prin Hristos. Iar punerea noastră în relație de fii cu Tatăl, prin Duhul și Fiul, ne descoperă Treimea ca o comuniune a iubirii și izvorâtoare de iubire față de noi. Iar prin aceasta ne descoperă adevărul suprem, care dă sens existenței. Astfel, „din plinătatea Lui am luat har peste har. Căci legea prin Moise ni s-a dat, iar harul și adevărul prin Iisus Hristos” (*Ioan* I, 16-17). În Hristos, umanul a fost ridicat astfel la cea mai înaltă treaptă a vieții, prin unirea cu Dumnezeu, treaptă după care însetează în pornirea lui de continuă transcendere.

Căci acum Însuși Cuvântul creator, Care are în Sine și puterea recreatoare, Se face om și intră în dialogul comunicării directe, recreatoare și îndumnezeitoare cu

oamenii, care e prin aceasta și comunicare de putere continuă. Căci rămâne în această comunicare și când nu e văzut, fiind pentru veci om de o ființă cu noi după umanitate, dar și Dumnezeu pretutindeni prezent. Luând în ipostasul Său umanitatea noastră pentru veci, se leagă intim cu oamenii, ca orice om cu semenii săi. Prin aceasta, Dumnezeu unește toată creațiunea cu Sine în ipostasul Său.

Dar Cuvântul, care Și-a făcut proprie umanitatea și Se comunică prin ea oricărui om, lucrează în chip deosebit în omul care se reactualizează ca un cuvânt răspunzător față de el. Prin aceasta îl arde cu Duhul iubirii Sale, trezindu-l din nepăsarea lui, deși face aceasta în mod nevăzut. De aceea, e cu neputință de a separa între lucrarea Cuvântului transformator și între lucrarea omului trezit ca și cuvânt răspunzător.

Oamenii fiind căzuți într-o slăbiciune care era susținută și de voia lor - căci e greu de distins între slăbiciunea firii și acordul voinței cu ea - a trebuit ca asupra lor să lucreze din focarul Cuvântului creator și recreator duhul Lui. Aceasta pentru ca să-i scoată din slăbiciunea firii căzute, care are și o slăbiciune a voinței, sau un acord al voii ca păcatul despărțirii de Dumnezeu, și să-i ridice într-o comuniune deplină cu Fiul lui Dumnezeu devenit om sau chip deplin restabilit al lui Dumnezeu.

Însă pentru a putea tămădui neputința oamenilor de a primi pe Fiul lui Dumnezeu prin firea omenească asumată de Acela, mai trebuia ca Acela să ia umanitatea într-o stare aprinsă ea însăși de Duhul iubirii curate.

Astfel, dat fiind greutatea pentru om de a restabili comunicarea cu Absolutul personal, o dată ce nu poate restabili o comuniune desăvârșită cu seamănel său, Absolutul personal nu se mai oprește la învățătura ce i-o dă prin creație și prin cuvântul proorocilor, sau numai la o astfel de descoperire a Sa de la distanță prin alți oameni, ei intră într-o relație cu totul directă cu El, prin aceea că Se face El însuși om desăvârșit, ca să intre prin aceasta în comunicare directă și de maximă intensitate și totală iubire cu oamenii, sau să-i atragă la o astfel de comunicare directă cu Sine, prin puterea de comunicare umană deplină a Lui. De aceea, a venit în maximă apropiere de ei, ca Unul din ei, vorbind El Însuși cu ei și comunicându-le puterea în forma în care și-o comunică oamenii, dar arătându-le totuși că El nu a încetat să fie Dumnezeu, sau că, în calitatea de om desăvârșit pe care a adoptat-o, le comunică de la Sine în mod direct o învățătură și o pildă despre viața deplină a omului în Dumnezeu și o dragoste pe care numai Dumnezeu le-o poate comunica prin om, adică în forma umană, imediată, accesibilă lor.

Totodată, Iisus, deși om, a dat prin desăvârșirea cuvintelor și faptelor Sale toate dovezile că e în același timp Dumnezeu. Oamenii se mai puteau îndoi de afirmația unui prooroc sau altul că lui i-a vorbit Dumnezeu. Căci, prin prooroc, Dumnezeu vorbea în interiorul unui singur om. De aceea, se mai putea socoti că proorocul s-a scufundat în esența ultimă a existenței proprii oricărui om, cu iluzia că a găsit pe Dumnezeu ca Persoană și a vorbit cu El. Acum vine de vorbește și lucrează Fiul lui Dumnezeu Însuși în moduri ce depășesc puterile omului, multora aflați împreună în mod vizibil. Se adeverește ca atare multora, prin desăvârșirea unei umanități pe care nu a putut-o realiza nimeni, dar pe care o arată realizată în El, a unei umanități care, prin comunicarea reală și deplină

în care intră cu oamenii, dar și prin puterea ce vine de dincolo de ea, prin ea, ca superioară ei și superioară legilor naturii, nu poate să nu fie, după mărturisirea comună a multora aflați în apropierea Lui, purtată de Dumnezeu.

Face aceasta ca să-i convingă pe oameni că prin umanitatea Lui vorbește și lucrează Dumnezeu Însuși. O face ca să-i ajute pe oameni să întâlnească în umanitatea Lui desăvârșită, asumată de El, prezența Lui ca Dumnezeu și să le comunice prin ea puterea dumnezeiască spre înălțarea lor, care va sfârși în învierea lor și în fericirea eternă. De aceea, Fiul lui Dumnezeu ia umanitatea noastră, moștenită de noi de la primii oameni, pe de o parte, ca să poată intra prin ea în legătură „naturală” cu umanitatea noastră ca Cel „de o ființă cu ea” iar, pe de altă parte, ca să realizeze prin Sine, ca om, și apoi și în noi, suprema transcendere spre Absolut din partea omenească și maxima coborâre a Lui ca Dumnezeu la oameni. Trupul omenesc însuși e făcut prin aceasta organ străveziu al tainei infinite a lui Dumnezeu.

El S-a coborât, dar nu ca să-Și piardă calitatea de Absolut nesupus legilor firii, mai ales celor de după cădere, începând cu cea datorită căreia omul se concepe prin unirea dintre bărbat și femeie, asociată cu o voluptate pătimășă. Numai așa a putut tămădui neputința oamenilor de a vedea prin fața seamănului pe Dumnezeu Însuși și neputința acestei fețe de a arăta prin ea pe Dumnezeu. Dar pentru aceasta trebuie să-și ia umanitatea dintr-o persoană umană, care a făcut și ea eforturile de a se ridica peste această lege ce domina prin plăcere, cu violență firea noastră, aducând din partea omenească contribuția ce se cerea și de la ea pentru reluarea și desăvârșirea legăturii depline între om și Dumnezeu. Numai așa putea comunica El și celorlalți oameni prin firea asumată puterea unei renașteri în curăția și transparența deplină pentru Dumnezeu prin Duhul Sfânt. În scopul de mai sus, Fiul lui Dumnezeu S-a coborât la noi, luând firea noastră, dar înălțând-o, de la începutul formării ei, de la curăția deplină și în pornirea de dăruire desăvârșită, prin faptul că și-a luat-o dintr-o Fecioară curată, desăvârșită, dăruită lui Dumnezeu și a încadrat-o în Însuși ipostasul dumnezeiesc.

Prin aceasta, n-a scos-o din unitatea contrastelor, dar le-a lărgit pe acestea, cuprinzând între ele și divinul, și le-a unit la maximum. Umanitatea noastră, devenită umanitatea lui Dumnezeu, a rămas umanitate, pe de o parte, ca să participe Dumnezeu prin ea la mărginirile și modurile noastre de a viețui, a vorbi și a pătimi, pe de alta, ca s-o ridice în acestea și în toate celelalte la măririle Sale dumnezeiești. Cuvintele Lui, deși cuvinte omenești, au putut reda pe seama noastră, prin adevărul de necontestat, prin neclintirea convingerii și prin infinitatea exprimată a Celui ce le grăia, experiența infinității Lui dumnezeiești, iar faptele Lui, deși săvârșite prin trupul omenesc, au depășit, în curăție și unele din ele prin puterea lor mai presus de legile firii, nivelul faptelor omului.

Sf. Maxim vede această înălțare a firii asumate de Cuvântul din Fecioara constând mai precis în următoarele trăsături imprimare ei, trăsături care au fost de mare importanță pentru mântuirea oamenilor în general: „Cel ce din cauza *facerii primului Adam* a primit să *Se facă om* nu a refuzat să *Se nască* din pricina căderii aceluia, acceptând *facerea* ca o coborâre la cel căzut, iar *nașterea* ca golire de bună voie (kenoză) în favoarea celui osândit. *Facerea l-a adus la identitatea cu omul de la început* prin suflare de viață dătătoare, din care luând

«după chipul» ca om, a păstrat libertatea nepierdută și nepăcățuirea nepătată; *prin naștere a îmbrăcat, la întrupare, asemănarea cu omul stricăciunii* (coruperii), întrucât a luat chipul de rob și a suferit ca un vinovat Cel ce era fără de păcat, supunându-Se cu voia acelorași afecte (pătimiri, trebuințe) naturale ca și noi, afară de păcat. Astfel, a luat aceste laturi din amândoi. Căci acceptând prin coborâre facerea lui Adam dinainte de cădere și deci luând la zămislire prin insuflare în chip natural nepăcățuirea, nu a luat și nestricăciunea (incoruptibilitatea). Iar prin nașterea sub osândă de după cădere, luând, prin umilirea Sa de bună voie (kenoză), în chip natural caracterul pătimitor (afectele), nu a luat și păcătoșenia²².

Fiul lui Dumnezeu *Se face și Se naște* ca om cu amândouă laturile pentru că Se concepe dintr-o Fecioară, dar ia umanitatea adevărată dintr-o făptură omenească adevărată. Fiind făcut, e fără păcat ca Adam dinainte de cădere; fiind și născut are totuși și stricăciunea din Adam de după cădere. Le unește pe amândouă pentru că Se naște din Fecioară. Numai așa poate mântui pe om, murind pentru el, dar și înviind.

Fiul lui Dumnezeu Își asumă umanitatea noastră din Fecioară, deci și din puterea lui Dumnezeu, și deci fără de păcat; dar asumând-o dintr-o femeie, care aparținea neamului omenesc de după cădere, și care deci a moștenit afectele de după păcat și moartea, a primit de la ea aceste afecte și moartea. De aceea a putut folosi pătimirea și moartea pentru a le birui în umanitatea Sa primită prin naștere, datorită nepăcătoșeniei primite prin facere. Așa poate transmite fraților Săi întru umanitatea primită prin naștere obișnuită puterea Lui curățitoare ce-o are prin facere, prin a doua naștere a lor din Duh. El Se face deci și ca om liber de puterile înrobitoare ale păcatului și, prin aceasta, se eliberează de puterile înrobitoare ale pătimirii și morții, moștenite prin naștere. El e deschis prin umanitatea Sa asumată prin nașterea din Fecioară, trăirii dumnezeirii. Aceasta pentru că umanitatea Sa este unită cu dumnezeirea, de la zămislire, în aceeași Persoană, dar și pentru nepăcătoșenia primită prin facere, adică prin curăția care nu o mai poate despărți de Dumnezeu, datorită faptului că umanitatea Sa este unită de la conceperea din Fecioară cu Dumnezeirea în același Ipostas. Dar acest fapt sau această unire a fost posibilă datorită conceperii ei din Fecioară, sau această concepere a fost urmarea încadrării ei în ipostasul divin. Prin aceasta El a asumat afectele dar, neprimind păcatul, le-a biruit. A primit să suporte afectele de durere și moartea pentru a le birui în umanitatea Sa și a rezistat celor de plăcere, fiind, datorită conceperii din Fecioară și încadrării în ipostasul divin, lipsit de păcatul care-L ispitea spre ele. A suportat pe primele și a rezistat ultimelor cu tărie biruitoare, nelăsându-Se dus de ele la păcat. El primește odihna și hrana necesare trupului, dar rămâne necucerit lăuntric de plăcerea păcătoasă a lor. El Se eliberează astfel ca om de afecte. Trăiește cu putere biruitoare, având umanitatea unită cu Dumnezeirea în ipostasul Său dumnezeiesc și născută fără de păcat din Fecioară. El biruie ca om orice frică și plăcere ce L-ar putea face să Se îngrijească de Sine, fiind și rămânând fără egoismul păcatului. El Se dăruia întreg oamenilor, cu iubirea ce o răspândea și pe care Și-o însușea în umanitatea Lui din dumnezeirea Lui și care nu era slăbită de vreun egoism păcătos al acesteia. Umanitatea Lui era ridicată la starea la care aspiră firea

noastră autentică. Nu S-ar fi putut concepe din Fecioară, dacă nu era umanitatea Cuvântului și n-ar fi fost fără de păcat, dacă nu S-ar fi conceput din Fecioară. Iar fiind fără de păcat și asumată de Cuvântul, ea a putut fi mediu al întregii comunicabilități a Cuvântului.

Umanitatea noastră a ajuns la culmea ei în Hristos. Căci era participantă la comunicabilitatea iubitoare și la caracterul absolut al ipostasului Său dumnezeiesc și, prin aceasta, participa la libertatea Lui absolută față de tot ce-o putea robi în mod egoist. Prin aceasta, ne dă și nouă mâna să urcăm spre culmea la care se află ea. Ne face și pe noi, cei de o ființă cu El după umanitate, persoane capabile de o desăvârșită comuniune, libere de orice egoism.

El Se pune, ca om, în întregime în slujba oamenilor în mod benevol, datorită faptului că e cu totul stăpân pe Sine, sau faptul că El e însuși Fiul lui Dumnezeu Care, smerindu-Se, S-a pus în slujba lor prin întrupare, iar umanitatea Lui născută din Fecioară nu se naște cu egoismul păcătos al plăcerii celor născuți pe calea obișnuită.

Umanitatea Lui este ridicată la treapta de supremă transcendere pentru Sine în Dumnezeu, peste grija de sine în ascultare deplină de Dumnezeu, fiind asumată ca umanitate a ipostasului dumnezeiesc, dar fără a fi confundată cu El. El e Subiectul ei, iar ea participă la calitatea Lui de Subiect, fără să se piardă ca umanitate. Părinții vorbesc, de aceea, de ipostasul Lui compus. Trăiește cu umanitatea adâncimea misterului uman în adâncimea misterului suprem al dumnezeirii Sale. De aceea, Misterul dumnezeiesc Își dezvăluie, prin umanitatea asumată, adâncul Lui izvorâtor de lumină și o desăvârșește și pe ea, ca mister deplin mijlocitor și revelator al Misterului divin.

El S-a putut pune și ca om Întreg în slujba mântuirii oamenilor din robia păcatului, a afectelor și morții, adică Și-a înălțat umanitatea în această treaptă supremă pentru noi, nu folosind-o ca pe un obiect, ci dându-i și ei cinstea să voiască aceasta. Aceasta pentru că o ia fără de piedică și umbra păcatului și gata de colaborare prin voința ei în acest scop, întrucât din primul moment S-a conceput dintr-o Fecioară care s-a hotărât să rămână pentru totdeauna Fecioară și s-a păstrat așa, ba mai mult, s-a opus prin voia ei oricărui păcat personal, sau oricărei obișnuințe moștenite care împingea la orice fel de păcătuire sau de întrerupere a comunicării cu Dumnezeu. Cu această stare de transcendere a Fecioarei S-a întâlnit desăvârșind-o însuși Absolutul personal, sau Fiul lui Dumnezeu care S-a sălășluit în Ea, întărindu-i pregătirea și dându-i puterea pentru a-I da umanitatea. Prin aceasta, El Și-a luat din Ea nu numai umanitatea Sa curată, ci a realizat și cu primul om deosebit de Sine dialogul deplin al iubirii, fapt care a echivalat cu curățirea Fecioarei de păcatul strămoșesc.

În Fecioară, umanitatea noastră a realizat cea mai înaltă transcendere peste legea intrată în firea noastră prin păcat, spre Absolutul personal, cu împreuna Lui, lucrare. Iar prin coborârea Lui în Ea, El a efectuat cea mai deplină coborâre la om, luându-Și însăși umanitatea Lui din Ea, cu colaborarea Ei. Astfel, umanitatea asumată din Ea, cu consimțământul Ei, este rodul acestei coborâri depline a Fiului lui Dumnezeu la un om și a transcenderii maxime a acestui om spre El, cu ajutorul Lui.

În Hristos, Dumnezeu Se coboară în gradul maxim la oameni, făcându-Și în umanitatea noastră propria umanitate sau devenind Subiectul ei. Iar umanitatea

e ridicată în El la maximum în Dumnezeu, învrednicind-o Dumnezeu să fie umanitatea Lui. Dacă ipostasul e starea de sine a firii în Hristos, această stare de sine a firii e primită de starea de Sine a lui Dumnezeu Cuvântul. Eul ei ipostatic este Eul de adâncime infinită a Cuvântului dumnezeiesc. Dar acest Eu ia și trăsături umane, suportă ca ale Sale marginirile umane, pătrunzându-le cu razele pornite din infinitatea dumnezeirii Sale și deschizându-le Aceleia. Prin aceasta, El S-a făcut cel mai adânc fundament al nostru, sau centru ipostatic al nostru al tuturor, purtătorul celei mai simțite responsabilități sau griji pentru toți, iar, prin aceasta, comunicându-ne și nouă, atât cât putem primi, din simțirea Lui pentru semenii noștri.

Mai mult nu Se poate coborî Dumnezeu la om, mai mult nu putea fi ridicată umanitatea la Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este Dumnezeul iubirii - și numai așa poate fi Dumnezeu Cel adevărat -, Care a creat din iubire pe oameni, nu era nimic mai firesc decât ca El să fi mers până la această desăvârșită coborâre la ei, pentru unirea Sa cu ei și pentru fericirea lor veșnică în această unire a lor cu El. Dar în aceasta se arată că umanitatea a fost creată capabilă să se facă umanitatea Subiectului divin, marcată ea însăși de Subiectul divin, ca să poată El însuși gândi prin mintea ei, voi prin voința ei, simți prin simțirea ei și exprima prin cuvintele ei. În aceasta se valorifică la maximum calitatea făpturii umane de chip al lui Dumnezeu cu toate facultățile ei. Chipul e ca un fel de proiecție în care se vede și e prezent originalul, cu atât mai curat cu cât proiecția e mai curată, spune Sf. Grigorie de Nyssa. Sau mai amănunțit: „Dat fiind că Dumnezeu e Binele cel mai mare și mai înalt, spre care tind toate câte au dorința binelui, de aceea spunem că mintea, ca una ce a fost făcută după chipul Celui prea bun, până ce participă la asemănarea arhetipului pe cât e cu putință, rămâne și ea în bine”²³. În mod firesc, omul, ca chip al lui Dumnezeu participă la Dumnezeu ca la supremul bine. Iar de bine nu se satură cineva niciodată și nu se oprește niciodată în înaintarea mai departe în el. Dar când, prin voință, a slăbit legătura omului cu el, Fiul lui Dumnezeu Însuși se face ca supremul Bine și izvorul lui, Subiectul umanității care aspiră și participă de bună voie la o tot mai deplină unire cu Binele, pentru ca aceasta să nu mai poată cădea niciodată din bine, odată ajunsă la cea mai mare unire și asemănare cu originalul. Iar în noi, ca persoane deosebite de Cuvântul întrupat, participarea maximă la Bine și unirea maximă cu el are forma dialogului iubitor cu El și între noi în El. Căci cei însuflețiți de bine tind chiar prin aceasta spre unirea neconfundată între ei.

Dar în bine nu se poate menține umanitatea și nu poate progresa fără voința proprie. Un bine făcut de silă nu e bine. Hristos S-a făcut om și pentru a face umanitatea bună din voința ei. De aceea, umanitatea asumată de Hristos și ridicată la cea mai înaltă treaptă a împărtășirii voite de bine, nu e ridicată și nu se află în această stare ca obiect, ci cu colaborarea ei. Și de aceea, Hristos n-a luat din Fecioară o umanitate care să nu aibă și în ea dorința binelui. Dar aceasta înseamnă că însăși Fecioara, care îi comunică Fiului lui Dumnezeu umanitatea voitoare de bine din sine, avea voința binelui, voința de a se uni cât mai mult cu Binele în Persoana, prin dialogul cu El. De aceea, nu este ușor de spus ce are umanitatea lui Hristos de la Fecioară și ce are din partea lui Dumnezeu, în voința ei spre bine. „Nu se poate descrie deplin și adecvat ceea ce în experiența noastră este

în mod real numai experiența noastră, a ceea ce putem noi și a puterilor care sunt în mod harnic în noi²⁴. Această îmbinare are loc chiar în cei ce sunt conștienți de ea. Dar cu cât mai mult a trebuit să fie așa în umanitatea ce se forma în Fecioara, ba și în umanitatea Fecioarei.

Avem în acestea și mai ales în ceea ce am citit din Sf. Grigorie de Nyssa o altă formă a „hristologiei transcendente” de care vorbește Karl Rahner²⁵. Avem o implicare a posibilității întrupării Fiului lui Dumnezeu și a voinței Lui pentru aceasta, pusă de El chiar în aspirația naturii umane spre unirea ei maximă cu El, ca Bine suprem.

În conceperea și formarea umanității Sale din Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a fost într-o lucrare de negrăită eficiență. Dar ea nu a exclus lucrarea umanității Sale și a Fecioarei. Dimpotrivă, a ridicat la maxim colaborarea acestora. Căci, cu cât mai eficientă era lucrarea iubitoare de umanitate a Dumnezeirii, cu atât era mai simțită de umanitatea Lui și a Fecioarei, deci cu atât mai întărită în propria lor lucrare de colaborare iubitoare. Sufletul omenesc al lui Hristos lucra și el la formarea umanității Sale, precum lucra și trupul și sufletul Fecioarei. Dar pentru ca Fiul lui Dumnezeu să-Și ia umanitate curată sau deplin iubitoare a Lui, era necesar ca aceasta să nu fie opera unei inițiative omenești, susținută și dusă la îndeplinire numai de o pereche de oameni concentrați prea mult și prea orb unul spre altul, în plăcerea unuia de altul. Ci are nevoie de „facerea” dumnezeiască, dar cu consimțirea Fecioarei, care era concentrată numai spre Dumnezeu. De aceea, însăși conceperea și nașterea umanității se produce aci, din inițiativa și cu lucrarea principală a Celui ce s-a făcut om (facere). El însuși își formează umanitatea, dar nu exclude nici nașterea ei din umanitatea existentă, reprezentată printr-o femeie și consimțită de ea, dar dintr-o femeie Fecioară, deci implicând și „facerea” Celui ce se naște din Ea. Aici „facerea” dumnezeiască are rolul covârșitor și de aceea și nașterea este din inițiativa și lucrarea lui Dumnezeu.

„Facerea” s-a săvârșit și în cazul lui Adam. Dar pe când, în Adam, Dumnezeu „face” un om ca persoană de sine, fără colaborarea unei Fecioare, aici Fiul lui Dumnezeu Își formează umanitatea ca a Sa, articulată în ipostasul Său dumnezeiesc existent de mai înainte. Și totuși, Își formează această umanitate dintr-o femeie, ca persoană umană existentă, deci cu o colaborare omenească. „Facerea” umanității Sale e mai asemănătoare „facerii” Evei din Adam. Dar acolo, Adam dormea, în timp ce era scoasă Eva din trupul lui. Fecioara însă nu doarme, ci colaborează. Dar nu din puterea Ei. Aici, umanitatea aduce de la început o colaborare a voinței concentrată în întregime spre Dumnezeu, imprimând și firii omenești a Celui ce se naște din Ea o colaborare. Umanitatea concepută nu e nici ea obiect, ci e chemată la o existență înzestrată cu voință. Ipostasul dumnezeiesc al umanității asumate, având o conștiință, nu se poate să nu păstreze și conștiința umanității, împreună cu conștiința Fecioarei. Dar umanitatea lui Hristos nu e o umanitate animată de voința unei existențe de sine. Sf. Ioan Botezătorul are și el o conștiință de sine în pântecul mamei, deși nu participă la conceperea sa, cum nu participă nici ceilalți oameni și nici Adam și Eva.

O „facere” a umanității de către Dumnezeu nu absentează cu totul nici în aducerea oricărui om la existență după cădere, dar pe de altă parte, nașterea

Fiului lui Dumnezeu ca om are și o colaborare omenească. De altfel, nașterea oricărui om e un eveniment de taină, produs de lucrarea lui Dumnezeu și de colaborarea umanului care naște, încă din primul moment al conceperii, și de lucrare a celui ce se naște. De aceea, Fiul lui Dumnezeu Se poate face El Însuși om numai din femeie, dar El Se face om din Fecioară, deci „facerea“ în cazul Lui are un rol negrăit mai mare ca la ceilalți oameni. Prin aceasta, se arată totodată că El are în Sine nu numai capacitatea de a fi prototipul creator al unor persoane de sine stătătoare, ci și capacitatea de a Se face El însuși chipul Său uman (*Filip II, 7*) și prin aceasta ridică umanitatea la suprema înălțime. Faptul că ea nu are în el un ipostas aparte (în sens nestorian), nu o micșorează, pentru că Însuși Ipostasul divin Se face și ipostas al umanității și capacitatea acesteia de a se face fire a Ipostasului divin. Ipostasul divin purtător al Ființei divine poate uni cu ea și firea umană sau se poate face și ipostasul acesteia. Așa cum, în umanitatea comună a omului obișnuit, e prezentă și unitatea lui de persoană distinctă, așa e atât în Dumnezeirea comună cât și în umanitatea comună a lui Hristos prezent în același unic ipostas, aceeași unică persoană distinctă. Se realizează în Hristos o unitate a contrastelor, dar a tuturor contrastelor în unitatea cea mai strânsă a laturilor celor mai extreme ale realității într-un ipostas unic. Acest Ipostas divin dă umanității lui Hristos putința de a actualiza în modul cel mai înalt toate resursele firii omenești, cum nu sunt realizate ele în nici un ipostas simplu uman, rămânând etern în mișcare spre această realizare. Dar aceste resurse sunt păstrate în mod integral și nealterat umane. Ipostasul divin, devenind ipostas al firii omenești, umanitatea Lui devine și ea participantă la calitatea Lui de Subiect, la săvârșirea de către El a tuturor faptelor Lui, la trăirea vieții Lui integrale divino-umane.

Fecioara trăiește tot timpul anterior în ascultarea și răspunsul la cuvintele lui Dumnezeu, cuvinte în care-L simte ca lucrător pe Cuvântul ca ipostas. Dar când aude cuvântul Arhanghelului, aude prin el și Cuvântul ipostatic dumnezeiesc, spunându-i că voiește să-Și formeze umanitatea din Ea și, în același moment, Ea și simte începând în Ea formarea umanității Lui, sau pe Cuvântul în această lucrare a Lui. „Deodată cu glasul, Te-a văzut pe tine, Doamne, întrupat“, se spune în „*Acatistul Bunei Vestiri*“ (*Icos I*). Cuvântul lui Dumnezeu are în sine puterea de a face când Se rostește, din Sine, cele ce le spune. Căci are în Sine modelele tuturor cărora le dă o existență concretă. Cum n-ar avea atunci puterea să-Și producă chipul Său uman propriu din trupul Fecioarei? Cum n-ar avea puterea să facă pe Fecioara să răspundă la cuvântul Lui, nu numai prin cuvânt, ci cu toată ființa Ei, cu mișcarea ființei Ei de formare a umanității Lui din Ea?

Fecioara e numită în cântările Bisericii nu numai Maica lui Dumnezeu, ci și Mireasa Lui. El produce, prin puterea Lui creatoare în trupul Fecioarei, mișcarea de formare a umanității Sale ca chip uman concret al ipostasului Său, ca chip uman concret al Său, aflat virtual în Sine.

Fecioara, cu sensibilitatea ei duhovnicească, aude oarecum spiritual vestirea adusă prin Arhanghel, dar aude și-și dă seama spiritual că ființa pe care o simte că s-a apropiat de Ea și-i vorbește nu e Ființa supremă, căci o simte vorbindu-i cu frică în numele supremului Stăpân. Dar ea Îl simte totodată pe Însuși Acela

vorbindu-i. Și cuvântul Lui, sau pe El însuși, Cuvântul-Persoană supremă îl simte pătrunzând prin spiritul Ei în ființa Ei trupească și începând formarea umanității Lui în Ea.

Sf. Grigorie de Nyssa stăruie asupra faptului că trupul omului e organizat prin spirit și prin rațiunea lui, ca acestea să se poată manifesta prin el²⁶. Sf. Maxim Mărturisitorul, continuând ideea, spune că și Cuvântul lui Dumnezeu Își formează sau Își organizează trupul din Fecioara „prin mijlocirea sufletului rațional și nu a primit prin mijlocirea trupului neînsuflețit un suflet rațional venit după aceea”²⁷.

Dar aceasta înseamnă că în sufletul rațional sau în spirit sunt puterile de organizare a trupului, ca un fel de rădăcini spirituale ale lui.

Cuvântul lui Dumnezeu Se sălășluiește întâi în sufletul înțelegător al Fecioarei, formându-Și cu consimțământul ei, sufletul Său înțelegător plin de puterile sau rădăcinile spirituale ale trupului Său și, prin aceasta, își formează din trupul Fecioarei trupul Său. Sălășluindu-Se Cuvântul în spiritul omenesc al Fecioarei, Își formează întâi spiritul Său omenesc plin de rădăcinile spirituale ale trupului Său. Cuvântul dumnezeiesc Se sălășluiește ipostatic, în cea mai intimă comuniune cu ea, Căruia Ea I se dăruiește deplin. Din întâlnirea aceasta, care e în același timp o interiorizare a Lui în ea, rezultă formarea trupului Lui în trupul ei. Fecioara trăiește în sine viața dumnezeiască a Cuvântului, ce începe să-i formeze în ea firea omenească a Lui, care continuă să crească ca viață a Stăpânului absolut. Ea începe să trăiască ca Maică și Mireasă a Stăpânului absolut ce se face om, sau Fiul Ei omenesc. Aceasta o trăiește ca o slăvire a ei, dar cu negrăită smerenie. Ea mărește pe Dumnezeu Cel ce Se formează din ea ca om. Ea mărește pe Dumnezeu care a mărit-o, căutând spre smerenia roabei Sale. Ea știe că o vor ferici toate neamurile pentru această slăvire ce s-a adus smereniei ei.

Dar, în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om din Fecioara, se poate descifra și un alt sens al lucrării Lui în ea, un sens important pentru nașterea noastră din nou.

Adam este adus la existență numai de Dumnezeu prin „facere”, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul. Și nu e adus numai prin cuvântul: „fie-se” (*Fiat*) ca toate celelalte creaturi. Ci Dumnezeu intervine cu o lucrare deosebită în formarea trupului Lui din pământ. Aceasta arată că în mod nevăzut trupul lui Adam era organizat prin lucrarea lui Dumnezeu ca trup personal, deosebit de felul cum se constituiau, cu grămada, prin voia lui Dumnezeu, trupurile vii ale celorlalte specii diferite de animale. Dar acest trup personal al omului nu putea să nu aibă în el ceea ce e propriu omului, adică sufletul rațional formator al lui. Iar Părinții spun, în general, că prin suflarea de viață dată de Dumnezeu acestui trup specific omenesc se înțelege harul dumnezeiesc, unit intim cu sufletul rațional de calitate personală. Vladimir Lossky, urmând Sfântului Grigorie Palama spune: „Suflarea divină indică un mod de creație, în virtutea căreia spiritul uman e intim legat de har”²⁸. Dacă totuși „*Facerea*” vorbește de suflarea sufletului viu în Adam, în mod deosebit de formarea trupului lui, e pentru a arăta că sufletul rațional nu e din pământ sau din materie, ca trupul, iar harul e necreat.

Dar harul îl arată și mai mult pe Adam ca persoană. Căci harul cere primirea lui (măcar virtulă) de către persoană și colaborarea omului cu el sau relația voluntară cu Dumnezeu și aspirația spre tot mai deplina unire cu Dumnezeu.

De aceea, s-ar putea ca Adam să fi fost format dintr-o dată ca trup imprimat de suflet, în poziția de primitor (actual sau virtual) al Duhului Sfânt.

Pe Eva n-o mai creează Dumnezeu din pământ, ci din Adam. Deci tot printr-un act de „facere“, nu de naștere. În aducerea la existență a femeii din bărbat se mai arată că în bărbat se cuprinde virtual femeia și în femeie bărbatul și că în Cuvântul lui Dumnezeu, „prin care toate s-au făcut“, se cuprind concentrat, ca în modelul lor, chipul ambelor feluri ale persoanelor umane. De aceea, nu se cere în actul facerii femeii o colaborare conștientă a lui Adam și deci e exclusă și o simțire de plăcere pătimașă în actul aducerii ei la existență. Aceasta o arată faptul că ea e adusă din Adam la existență în starea lui de somn. Prin aceasta se arată totuși calitatea ei de partener al actualizării naturii umane. Fiind adusă la existență și ea fără unirea pătimașă între bărbat și femeie, e de presupus că și ea s-a împărtășit de suflarea Duhului Sfânt, pe care-l avea Adam unit cu sufletul lui rațional.

Sf. Grigorie de Nyssa declară că, dacă nu s-ar fi produs căderea în păcat, nici ceilalți oameni nu s-ar fi „născut“ din unirea pătimașă între bărbat și femeie, ci s-ar fi creat ca îngerii. Dar e probabil că el nu exclude că Dumnezeu nu S-ar fi folosit în acest caz, în aducerea celorlalți oameni la existență, de bărbatii și de femeile existente în colaborare iubitoare, cum s-a folosit la facerea Evei din Adam, pentru a-i încadra în solidaritatea umană, dar într-un mod nepătimaș, cum nu ne este dat nouă să știm; în orice caz, într-un mod în care puterea spiritului plin de har comunicată între ei, nu ar fi îngăduit apariția în trupuri a senzitivității pătimașe. Ar fi fost un mod de aducere a lor la existență după o altă „lege“, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, după o lege a iubirii spirituale care copleșește senzitivitatea pătimașă.

După căderea în păcat, oamenii au venit la existență prin „naștere“ din unirea pătimașă între bărbat și femeie, și nu se poate exclude și o anumită lucrare de „facere“ din partea lui Dumnezeu, precum nu se poate exclude o anumită legătură a oamenilor cu Dumnezeu și după cădere. E un fapt care-i menține ca chipuri ale lui Dumnezeu și explică o persistență a rațiunii și a libertății, care sunt legate de calitatea de chip, chiar dacă rațiunea și libertatea și, deci și legătura cu Dumnezeu, au o formă slăbită. Aceasta se vede și în necesitatea unei transcenderi de sine a omului spre Absolut, chiar dacă acesta e gândit în mod umbrat și strâmbat. „Facerea“ din partea lui Dumnezeu se referă mai ales la suflet: „Deci facerea sufletului... nu se înfăptuiește dintr-o materie ce subzistă ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de viață făcătoare în mod negrăit și necunoscut, cum singur Făcătorul știe. Sufletul, primind existența la zămislire o dată cu trupul, e adus la existență spre întregirea unui om, iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, primind la zămislire deodată cu aceasta, compunerea cu sufletul spre a fi o specie cu acela“²⁹.

Sufletul e adus la existență prin voia lui Dumnezeu nu numai concomitent cu trupul provenit din trupul părinților, ci și într-o unitate negrăită cu trupul celui ce se naște din părinți: mai bine zis, e un suflet ce are în sine puterile corespunzătoare trupului personal, care începe să se formeze nu fără lucrarea sufletului la zămislirea lui de părinți. De aceea se poate numi cel ce se naște și după suflet fiu al părinților săi. E imposibil de distins în concret între suflet și

trup. Unitatea lor negrăită e atât de mare, încât se poate spune că cel ce se naște moștenește păcatul strămoșesc în întregul ființei lui. Dumnezeu aduce la existență un suflet conform firii omenești căzute, dar conform și persoanei care o actualizează. Și în acest suflet sunt puse puterile care lucrează la formarea trupului corespunzător lui chiar de la conceperea omului. Părinții nu sunt singura cauză a aducerii la existență a pruncilor, deși ei sunt folosiți ca factori ce prilejuiesc conceperea și formarea lor și dau din trupurile lor materia pentru trupurile pruncilor, care se organizează influențate de sufletele lor, dar și de sufletul fiecărui prunc corespunzător trupului lui.

În cazul întrupării Fiului lui Dumnezeu, asupra umanității Lui se produce suflarea Duhului Sfânt chiar de la început, ca și în cazul facerii lui Adam, dar într-o măsură negrăit mai mare. Căci cel ce se concepe acum ca om nu mai e numai om, ci e însuși Fiul lui Dumnezeu, care are în Sine pe Duhul Sfânt din veci. Căci îngerul spune Fecioarei: „Duhul Sfânt se va coborî peste Tine și puterea Celui Prea Înalt (Fiul lui Dumnezeu) te va umbri“ (*Luca I, 35*). El poate primi de la concepere pe Duhul Sfânt, ca om, căci Cel care se concepe ca om există ca Ipostas dumnezeiesc în mod conștient de mai înainte și pornește la formarea firii Sale ca atare, deci poate primi și în calitate de om de la început pe Duhul Sfânt, dându-și-L El însuși ca Dumnezeu Sineși ca om, dar dându-L și Maicii Lui spre a se putea concepe în Ea ca om, deși e Fecioară. Duhul Sfânt o face totodată să-și dea consimțământul conștient și hotărât la acest act și credința neîndoielnică în el, știind că e mai presus de fire, deci din puterea dumnezeiască.

Acest *nou Adam*, Care are pe Duhul nu ca om de sine, care se poate despărți de El, ci ca om care fiind totodată și Dumnezeu nu mai poate pierde pe Duhul Sfânt, Îl va comunica și tuturor fraților Săi întru umanitate prin mijlocirea văzută a apei. De aceea Se va boteza în apa Iordanului, având unit cu Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt, ca să poată primi și el pe Duhul Sfânt prin Botez, când Se afundă în apa Botezului în numele Sfintei Treimi. Mai menționăm că Duhul Sfânt, pe care-L comunică Dumnezeu Cuvântul umanității Sale chiar de la conceperea ei din Fecioară, făcând ca această umanitate să fie fără de păcat, cum a fost și primul Adam la facerea lui, comunicându-se în același timp și Fecioarei, o scoate și pe Ea din păcatul strămoșesc atât ca să poată da din trupul și sângele Ei, trupul omenesc al Fiului ei dumnezeiesc lipsit de păcatul strămoșesc, cât și ca să-L poată naște ca Fecioară.

Ea n-a primit chiar de la conceperea din părinții Ei pe Duhul Sfânt și deci curăția de păcatul strămoșesc, căci n-a fost scoasă din solidaritatea cu oamenii de după cădere, ci a fost ridicată la această stare în mod deosebit de ei, prin și pentru conceperea Fiului lui Dumnezeu din Ea ca om, prin prima intrare a Lui în unire cu umanitatea, care a însemnat și o decizie a ei pentru deplina unire cu El.

Am văzut înainte că fiecare om trebuie să iasă prin decizie personală din păcatul strămoșesc al firii omenești, chiar dacă părinții sunt creștini.

Dar capacitatea de decizie i-o dă fiecăruia, pe de altă parte, Duhul Sfânt înainte de Botez. El dă puterea deplinei personalizări prin dezrobirea de slăbiciunile depersonalizante ale naturii căzute și prin intrarea în dialogul cu Dumnezeu. Propriu-zis, e greu să se distingă între puterea de decizie ce o dă

Duhul și între decizia ce o aduce omul pentru a primi în Botez pe Duhul Sfânt, cu puterea ce i-o dă El omului de a se decide pentru o viață dezrobită de păcat, sau pentru oferta de dialog cu Dumnezeu ce i se face prin Duhul Sfânt. Existența cea nouă vine omului în legătură cu Cosmosul, reprezentat de apă, prin Duhul Sfânt lucrător prin același Cosmos, reprezentat de apă, simbol al comunicabilității Duhului Sfânt, care dă și omului puterea de comunicare contrară egoismului.

Din starea de simplă existență la care sunt aduși prin nașterea din părinți, pruncii trebuie să intre în existența deplin liberă renăscută în Hristos, sau în dialogul cu Dumnezeu, printr-o naștere pentru care se decid în mod activ, personal, stăpâni pe ei înșiși și slujitori liberi ai lui Hristos. Aceasta nu înseamnă că cei născuți din părinți creștini nu pot fi botezați la vârsta prunciei, căci strânsa unire sufletească dintre ei și creștinii maturi lângă care trăiesc dă garanția că ei își vor însuși prin proprie hotărâre nașterea din Duhul Sfânt al libertății prin Botez, sau vor actualiza dialogul cu Dumnezeu, în care au intrat virtual prin Botez. Din conștiința plină de Hristos celor care sunt în jurul lor, vor actualiza și în ei conștiința prezenței lui Hristos și libertatea lor în El, care a venit în ei prin Botez. În general, toți cei ce primesc pe Hristos în Botez pot să se și împărtășească de trupul și sângele Lui eliberate de orice robie a egoismului, apropiindu-se prin aceasta spiritual de Fecioara, deși nu ca unii ce-L nasc pe El după trup. Ei constituie prin aceasta trupul tainic al lui Hristos, sau Biserica. Dacă cuvântul omenesc ține pe oamenii slăbiți de păcat într-o legătură slabă, sau chiar într-o legătură a luptei între ei, pentru că fiecare exprimă prin cuvânt părerea că văd unul în altul pe același Cuvânt al lui Dumnezeu, din al cărui cuvânt vin și revin toate la existența deplină în unitate.

Prin Botez, omul intră în mod personal pe calea unei vieți umane adevărate, prin unirea cu Hristos în Duhul Sfânt. Aceasta e o personalizare adevărată și deplin comunicantă a lui, prin acceptarea în comun cu ceilalți a calității de fiu al Tatălui după har, împreună cu Fiul Cel de o ființă cu Tatăl, putând spune după aceea către Tatăl: „Avva, Părinte“, întărit de Duhul Sfânt, Duh al Fiului. El se naște la nivelul superior de fiu al Tatălui, depășind cu totul starea de rob al naturii, mai precis al naturii căzute sub puterea unor impulsuri inferioare și lipsite de puterea de a rezista unor influențe rele. În om, la Botez, ia existență și putere conștiința de fiu liber al lui Dumnezeu, cu totul superior legilor naturii căzute. Aceasta i-o aduce Duhul Sfânt. „Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea“ (I Cor. III, 17). „Stați deci tari în libertatea în care Hristos ne-a făcut liberi și nu vă prindeți iarăși în jugul robiei“ (Gal. V, 1). Dar în tăria acestei libertăți, omul este ajutat și de cei din jurul lui, dacă s-au unit și ei prin Botez cu Duhul lui Hristos.

O oarecare puțință de a distinge între decizia omului pentru Botez și puterea de decizie ce i-o dă Duhul înainte de Botez, ne oferă faptul că Duhul îl cheamă pe om înainte de Botez, la decizia pentru Botez, adică îi dă conștiința de *chemat*, sau tensiunea spre unirea deplină cu Duhul în Botez. Distincția între *chemarea* simțită de om ca atracție exercitată asupra sa de către Duhul Sfânt, manifestată în pornirea lui de a se mișca spre unirea deplină cu Dumnezeu în Botez și între decizia pentru Botez, o arată Biserica primelor secole în faptul că cei *chemați* nu puteau sta la Sfânta Liturghie până la sfârșitul ei. Dacă creștinii botezați se

împărtășeau toți, cei chemați trebuiau mai întâi să se boteze. Omul era chemat spre Botez. Cel chemat simte că e atras de Dumnezeu, dar că merge și el spre Dumnezeu. Dumnezeu îi vine în întâmpinare ca Părintele în întâmpinarea fiului pierdut din Evanghelie. Trebuie observat că dacă nu poate fi chemată decât o persoană, ea nu poate fi chemată decât de o altă persoană și unirea dintre ele le lasă neconfundate. De aceea, la Botez, cel ce se botează primește un nume ca persoană pentru veci în Împărăția cerurilor. Pe baza pregătirii prin chemare, cel ce se botează poate spune cu hotărâre, la întrebarea preotului, că se leapădă de satana și se unește cu Hristos.

Botezul este pus în legătură și cu moartea lui Hristos, cum vom vedea mai pe larg în capitolul următor. Căci primele botezuri s-au săvârșit după moartea și învierea lui Hristos. Fiindcă numai după aceea a iradiat deplin Duhul Sfânt din trupul lui Hristos, putând face și pe cei ce se vor boteza să se unească cu Hristos în Duh. Dar prin faptul că Botezul ni se dă cât suntem pe pământ pentru o viață personalizată în Hristos, el ne dă în primul rând puterea s-o trăim pe pământ, ca o jertfă adusă Tatălui împreună cu Hristos și puterea Duhului lui Hristos, așa cum a trăit-o Hristos după nașterea ca om. Prin aceasta, chipul dumnezeiesc în om este restabilit în deplinătatea lui prin sufletul rațional unit cu Duhul Sfânt, după ce a murit omul cel vechi înstrăinat de Dumnezeu, după ce s-a născut omul curățit de păcatul strămoșesc, asemenea lui Hristos. Hristos n-a trebuit să moară spiritual la Botez ca să trăiască o viață curată, căci El e de la nașterea cu trupul om nou. Omul trebuie să moară spiritual la Botez, ca să înceapă cu și din Hristos o viață nouă. Dar ia puterea să moară din moartea pe cruce a lui Hristos, care are alt sens. Astfel, omul unește în sine în Botez moartea pe cruce a lui Hristos și nașterea Lui, ca să trăiască cu Hristos viața Lui de după naștere. Botezul e un nou act de creare a omului de către Cuvântul. Hristos Se botează înainte de moartea Sa pe cruce, pentru a introduce în ape pe Duhul Sfânt, prin Care va crea din nou pe oameni. Dar dă Botezului și puterea morții Sale de pe cruce, a morții omului vechi spre viața omului nou. Despre nașterea noastră cu Hristos în Botez vorbește, în sec. XIV, Teofan al Niceei, implicând în această naștere renunțarea la viața moartă de mai înainte, cum a renunțat oarecum Hristos prin moartea pe cruce, la viața purtătoare a afectelor de după păcatul strămoșesc. Omul nu e omorât, ci moare de bunăvoie, cum nu e născut ca om nou, fără să voiască și el.

„Aflând (Dumnezeu Cuvântul) chipul Său zdrobit de păcat și asemănarea dumnezeiască cu totul lepădată, a socotit că trebuie mai întâi să-l retopească și să-l remodeleze pe acesta și așa să-l readucă la frumusețea de la început, mai bine zis la una și mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. Căci introduce în apă puterea Sa creatoare prin care a zidit pe om după chipul și asemănarea dumnezeiască, vrând Creatorul să-l refacă prin ea din nou... De aceea, intră El Însuși în apă și Se botează, în primul rând ca să dăruiască apei harul remodelator, căci nu avea nevoie de curățire Cel ce ridică păcatul lumii; în al doilea rând, ca să ridice la *frăția cu Sine* pe cei renăscuți prin botez... datorită aceluiași mod de renaștere mai presus de fire după trup. Și de fapt face cristelnița dumnezeiescului Botez un chip al pântecelui feciorelnic și neprihănit, în care Și-a format firea noastră și S-a născut. Căci, precum pătrunzând în acel

fericit și de Dumnezeu încăpător pântece cu dumnezeirea dezvelită, a rezidit și remodelat pârga frământării noastre, dându-i existență în sine și făcând-o Fiu al lui Dumnezeu, în același ipostas cu Sine, prin venirea Sfântului Duh, fără împreunare bărbătească, așa intrând pe urmă în apă, dar nu cu dumnezeirea goală, ci cu pârga frământării noastre rezidită în colimvitra (cristelnița) originară (în pântecele Fecioarei) a făcut-o, prin prezența Sa și a Sfântului Duh, oarecum alt Pântece remodelator al întregii noastre firi. Căci a arătat-o și pe aceasta izvor al mântuirii în stare să renască din nou în chip supranatural fără împreunare trupească... pe cei ce vin la Hristos cu credință și să-i facă fii ai lui Dumnezeu și frați ai Săi după har...

Negreșit este și o mare deosebire între primul pântece și al doilea. Cu atât mai mare, cu cât e mai mare Domnul născut din pântecele Fecioarei, față de cei născuți din nou din pântecele Botezului... cei născuți din nou din al doilea pântece sunt frați după har ai Fiului lui Dumnezeu născut din primul... Totuși deosebirea între al doilea și primul e atât de mare, pe cât de mare e prin fire deosebirea între simbolul exterior și adevăr. Căci noi din apă nu primim nimic spre aducerea la ființă a omului nou zidit după Dumnezeu. Fiindcă tot ce ne dă această naștere din nou și rezidire dumnezeiască e din prezența Sfântului Duh³⁰.

Fecioara a fost Născătoare conștientă din puterea Sfântului Duh a Fiului lui Dumnezeu însuși ca om. Ea a trăit acest fapt cu totul supranatural și cutremurător. Duhul Sfânt i-a dat Ei suprema conștiință a acestui eveniment ce se petrecea în Ea și i-a acordat calitatea de Născătoare de Dumnezeu, dându-i puterea să nască fără de păcat pe Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta, se naște din nou ea însăși cu o consimțire și cu o conștiință de o intensitate care întrece orice intensitate a conștiinței noastre despre prezența și lucrarea Duhului Sfânt la nașterea noastră din nou la Botez. Căci El îi dă trăirea unei lucrări extraordinare ce se petrece în însuși trupul ei. Ea intră în viață nouă, ca să dea viață nouă umanității luate de Fiul lui Dumnezeu. Trăiește faptul că în ea se petrece nu numai venirea Absolutului personal, ci și conlucrarea ei la asumarea unei umanități noi de către El din ea. Trăiește o vie comunicare între trupul ei înnoit și trupul nou al Cuvântului ce se formează în ea și aceasta înseamnă că este o astfel de comunicare și între conștiința ei și Cuvântul Însuși.

La oamenii care primesc Botezul, acest rol în unirea și în conștientizarea faptului unirii cu Cuvântul, ca oameni noi cu Omul nou, îl are de asemenea Duhul Sfânt. Duhul Sfânt e factorul conștientizării omului despre ridicarea lui prin El din viața automată sau robită a naturii căzute, la înnoire prin unirea înțelegătoare (cuvântătoare) cu Dumnezeu Cuvântul născut ca om nou.

Fiul lui Dumnezeu, deși Se naște ca om fără de păcatul strămoșesc din Fecioară, deși primește pe Duhul Sfânt Cel curățitor și sfințitor încă de la începutul conceperii Sale ca om o dată cu ea, totuși Se botează și din apă, nu pentru curățirea Sa de păcatul strămoșesc și înnoirea Sa ca om, ci pentru ca El, Cel curat și nou, să sfințească apele din Duhul Sfânt, ca cel ce se botează din ele să ia din Duhul Lui de om nou puterea unei vieți noi, comunicante, asemenea Lui. Pe lângă aceea, El vrea să arate că S-a făcut cu adevărat om ca noi și vrea să scape și umanitatea noastră de păcat, așa cum a scăpat-o pe a Sa. Deci, în Botezul Său, El ia atitudine pentru noi împotriva păcatului strămoșesc al nostru, ale cărui urmări încă le poartă, ca să ne îndemne și pe noi să ne botezăm luând

atitudine împotriva acestui păcat. Această atitudine a Lui va ajunge la capătul curățitor al urmărilor păcatului în firea omenească, în primirea morții pe cruce. Duhul Sfânt revine prin Botezul lui Hristos în mișcarea Sa de la început de deasupra apelor, ca să dea putere oamenilor să se nască din nou ca persoane în legătură cu Dumnezeu Cuvântul, așa cum la începutul creației dădea putere acesteia să genereze din ea existențele specificate umane, dar și pământului, ca din el, prin lucrarea specială a lui Dumnezeu, să vină la existență trupul primului om fără de păcat. Ba se poate spune că, dacă atunci Duhul S-a mișcat întâi asupra apelor, apoi a fost suflat și asupra lui Adam în particular, acum El se redă întâi umanității lui Hristos, apoi Se mișcă din umanitatea lui Hristos, redând apelor calitatea de mijloc pentru nașterea din nou a oamenilor în starea fără de păcat, vie și ușor comunicabilă, neegoistă de la început, asemenea lui Hristos ca om. Căci cuvântul din care Se mișcă atunci Duhul Sfânt asupra apelor e acum Cuvântul întrupat. Prin Duhul Sfânt, El recrează întâi umanitatea Sa, unită cu Sine în ipostas. Trebuia să aibă loc acum această inversare a ordinii coborârii Duhului. Căci mântuirea începe acum de la umanitatea Cuvântului făcut om. La Botez, El e declarat de Tatăl Fiu, ca reprezentant al umanității, arătându-se că toți sunt chemați să vină la această calitate și anume prin Duhul Sfânt revenit, de astă dată nu din Cuvântul neîntrupat, ci din Cuvântul făcut El Însuși om nou, asupra apelor; prin aceasta, toți sunt ridicați la starea mai înaltă de fii printr-o a doua naștere, care de astă dată e și voluntară, cum a fost și nașterea ca om a Fiului lui Dumnezeu. Căci El Se botează în numele lor, ca reprezentant al lor, nu pentru Sine. El le arată ce se face și ce trebuie să facă ei înșiși premergându-le cu pilda Lui. El Se botează ca Cel făcut Fiu, ca om pentru a-i face pe toți oamenii fii, dându-le virtual la Botezul Său, prin ape, Duhul Său deplin, împlinind lucrarea pe care o binevoiește Tatăl: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit“ (*Matei* III, 17). Se botează ca Mântuitor al lor, ca primul născut dintre mulți frați ai Săi. O face aceasta la vârsta de treizeci de ani, de om nou matur, când Își începe lucrarea mântuitoare.

Iar lucrarea aceasta o pornește, începând să biruiască în Sine afectele de pe urma păcatului strămoșesc, care se manifestă în noi toți și pe care le-a luat și El asupra Sa. De aceea Se duce să le biruiască întâi în pustie, în dezlipirea de ispitele lumii. Căci a luat și El foamea noastră, a luat și El osteneala și umilirea simțită de cei asupriți și disprețuiți, dar le-a biruit, arătând aceasta în cursul întregii Lui vieți. De abia la sfârșit, după învățătura dată despre El și după arătarea prin pildă a vieții ce trebuie să o ducă și oamenii, au biruit ei și moartea, cea mai grea urmare a păcatului, asumată și de El, din solidaritate cu noi. Aceasta ne arată că și noi trebuie să luptăm, după Botezul nostru, împotriva urmărilor păcatului strămoșesc, ca să le biruim și să biruim chiar moartea, primind-o cu credința că nu vom rămâne definitiv în ea.

De aceea, noi ne unim la Botez nu numai cu Hristos, Care S-a născut ca om nou, fără de păcat din Fecioara și vrea să Se unească în această stare cu noi, ci și cu Hristos, Care a biruit urmările păcatului strămoșesc și chiar moartea, dându-ne și nouă putere pentru această biruință totală asupra morții, pe care a repurtat-o Hristos pentru noi prin învierea Sa, cum a arătat prin scoaterea de sub stăpânirea morții definitive,

adică din iad, a dreptilor din Vechiul Testament și chiar a lui Adam și a Evei, ca începători și reprezentanți ai întregului neam omenesc.

Noi ne botezăm în acest Hristos, ca prin unirea cu El și tăria de oameni noi să biruim și noi urmările păcatului strămoșesc, după curățirea de păcatul însuși în Botez, dar nu fără lupta noastră în acest scop.

Această putere de eliberare de sub toate robiile, inclusiv a morții, ne-o dă Duhul lui Hristos prin Botez; ne-o dă Duhul Care e nu numai al lui Hristos-Dumnezeu, ci și al lui Hristos-Omul Cel nou.

Astfel, în Botez ne și naștem ca oameni noi cu Hristos Cel Ce S-a născut ca om nou din Fecioară, fără de păcatul strămoșesc, dar și murim cu Hristos Cel Ce a murit, ca urmare a nașterii sale ca om nou, tuturor urmărilor păcatului strămoșesc, inclusiv morții. Botezul e și simbolul pântecului feciorelnic, dar și al mormântului lui Hristos, din care S-a născut viața biruitoare a morții, la viața veșnică ca om, Mântuitorul nostru.

Dar între nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara și nașterea noastră din nou din Duhul Sfânt este și o mare deosebire. El Se naște ca om real din Fecioară, rămânând și Dumnezeu. El Își face din firea omenească firea ipostasului Său dumnezeiesc. Omul obișnuit care se naște din Botez nu e Dumnezeu după fire, Care Și-a luat firea omenească.

Omul obișnuit se naște din nou din Duhul Sfânt, rămânând numai în firea omenească. El se naște din nou primind harul înnoirii sale ca om, sau Duhul lui Hristos. Duhul Sfânt, Care din Fiul ca Dumnezeu a pătruns și în firea lui omenească, Se extinde și în fiecare om care se botează, înnoind și firea omenească cu care se naște fiecare. Cei ce se botează devin numai fii după har ai Tatălui ceresc, nu fii prin încadrarea firii omenești în ipostasul Fiului Unul Născut. Toți devin fii, rămânând oameni, dar uniți cu Fiul Unul-Născut, prin Duhul extins de firea omenească a Lui și în firea lor, pe care o au comună cu El. Fiul lui Dumnezeu S-a coborât mai mult la starea noastră de oameni, decât ne-am înălțat noi la El ca Dumnezeu. El Se face Subiectul real al firii noastre omenești: noi nu ne facem subiecte ale firii dumnezeiești. Dumnezeu Se face om, ca noi să ne facem dumnezei, dar nu dumnezei după fire, cum S-a făcut El om după fire, ci după har. El Se face cu mult mai mult om, decât ne facem noi dumnezeu. Dar numai prin aceasta ne împărtășim de calitatea Lui de Fiu al lui Dumnezeu, după umanitatea pe care Și-a însușit-o.

El trăiește umanitatea asumată ca a Sa și ea se află în comunicare deplină în ipostasul Lui, cu dumnezeirea Lui. El trăiește ca om dumnezeirea Sa în altă unire cu umanitatea Sa, decât cea în care trăim noi umanitatea noastră, pătrunsă de Duhul Său cel Sfânt, cu dumnezeirea Lui.

Chiar Fecioara a trăit altfel dumnezeirea Celui ce S-a făcut Fiul ei, decât o trăim noi. Ea o trăia ca dumnezeirea Fiului Ei, care Se năștea ca om din ea și a rămas cu ea ca Dumnezeu în relația afectuoasă de Fiul cu Maica Lui. Noi o trăim numai ca dumnezeirea Fratelui nostru, dar a Fratelui numai după umanitate.

Dar cum se poate trăi conștient Absolutul personal în umanitatea Lui? Sau cum își poate face Dumnezeu din umanitatea asumată o umanitate a ipostasului sau a Persoanei Sale?

Am spus înainte, în mod general, că această unitate a Absolutului personal cu umanitatea asumată și simțirea Lui de către noi prin ea, e făcută posibilă de calitatea omului de chip al lui Dumnezeu. Dacă chipul are aspirația nesfârșită spre Binele absolut, adică spre Subiectul Lui, spre dialogul deplin al iubirii cu El, omul e într-un fel oarecum deschis Lui.

Dacă Sf. Grigorie de Nyssa ar fi spus că diferența între prototip și chip constă numai în binele mai mare reprezentat de Dumnezeu față de binele mai mic reprezentat de om, s-ar fi putut trage concluzia că umanitatea în Hristos nu se deosebește de dumnezeire în mod esențial și că poate ajunge ca și dumnezeirea, prin progres.

Dar spunând Sf. Grigorie că Dumnezeu e Binele necreat și neschimbabil, pe când omul e un bine creat și schimbător, a indicat și ceva care distinge în esență pe Dumnezeu de om și faptul că omul niciodată nu poate ajunge la treapta lui Dumnezeu: deci, că între Dumnezeu și umanitate este nu numai ceva comun, deosebit doar după grad, ci și o deosebire de netrecut: sau că în Binele dumnezeiesc este ceva veșnic apofatic și din alt plan pentru umanitate, deși ea poate înainta veșnic în unirea cu El și deși El poate fi tot mai mult în ea.

Totuși, între om ca chip și Dumnezeu ca prototip este și ceva asemănător. Avem aici aceeași unitate a contrastelor, pe care am văzut-o caracterizând pe om în multe privințe. Această unitate dă puțință omului să se apropie mereu de Dumnezeu și lui Dumnezeu să fie tot mai prezent în om, dar aceasta nu-i va confunda niciodată.

Se poate spune, deci, că, în aspirația omului spre Binele absolut, Care e comuniune interpersonală de supremă desăvârșire în iubire, omul poate ajunge pe trepte tot mai înalte, dar cu toate acestea, omul nu se poate identifica niciodată cu Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în veci un mister pentru om, dar un Mister din care iradiază tot mai multă lumină, tot mai multă iubire și viață trăită de către om, tot mai mult sens. Dumnezeu Însuși, în calitate de Bunătate supremă trăită în comuniune personală, coboară spre cei ce se înalță spre El din dorința de a ajunge la cât mai mult bine, făcându-i să-I simtă bunătatea tot mai mult, iar, prin acestea, tot mai mult caracterul personal sau de comuniune interpersonală. Căci bunătatea e proprie persoanei sau comuniunii între persoane și, ca atare, e trăită și de noi în dialog cu Ea și ne atrage tot mai mult. Dar totuși rămâne în ființa ei deosebită de om.

Pe treapta cea mai înaltă s-a înălțat spre Dumnezeu, dintre oameni, Fecioara Maria, iar cea mai mare coborâre a lui Dumnezeu Cel bun spre oameni a fost cea a întrupării Fiului lui Dumnezeu săvârșită în Maica Fecioară și apoi cea prin jertfa Lui de pe cruce pentru noi, jertfă pe care o poartă în El ca faptă a iubirii trăită în veci. Iar dacă bunătatea poate încovoia și copleși legile rigide ale materiei, în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, această copleșire a putut atinge un grad maxim asumând umanitatea noastră.

Iar în unirea prin credință, din iubire, cu Hristos, Subiectul absolut, simțim și noi această înălțare continuă în comuniunea cu Cel Atotbun, coborât și El în întâmpinarea noastră. Și această trăire a noastră cu El, bazată pe coborârea Lui la noi, începe în noi la Botez. Această trăire e și o trăire a transcenderii noastre, care include și o transcendere a trupului de către suflet dincolo de trup, dar și o transcendere a trupului însuși, străbătut de suflet, dincolo de sine. Și, prin

aceasta, a omului întreg spre Dumnezeu, Subiectul absolut. Această transcendere o poate realiza orice om ca chip al lui Dumnezeu, pe care-l păstrează și după cădere, sădit în firea lui ca aspirație spre Absolut. Dar la cea mai intensă trăire a lui Dumnezeu, Subiectul absolut, a ajuns Fecioara pentru că El Însuși S-a coborât prin sufletul ei în trupul ei, făcându-Și chiar un trup propriu din trupul ei. De aceea, ea a ajuns până la trăirea lui Dumnezeu cel transcendent în ea, ca Persoană deosebită de ea, dar unită la maximum cu ea. În Hristos însă, umanitatea a ajuns și mai sus, căci s-a trăit și se trăiește veșnic nu ca Persoană deosebită, ci ca umanitate a Subiectului absolut Însuși. Ipostasul dumnezeiesc nu-i mai este ei străin, ci propriu, iar în aceasta trăiește o maximă unire, pe care nu o poate înțelege omul, pentru că nu o poate experia. Ca să revenim la deosebirea între trăirea bunătății lui Dumnezeu de către om și de către El Însuși, omul trăiește această bunătate sporită de mila Lui, Care a binevoit să vină ca om la noi, o trăiește în mod accentuat prin smerenia ființei Sale, simțind și prin aceasta cât de mult ne depășește Dumnezeu prin bunătatea Lui, și deci simțind chiar în această coborâre superioritatea Lui absolută ca Dumnezeu.

Numai Cel Înalt Se poate coborî și, în simțirea coborârii cuiva, e prezentă simțirea înălțimii Celui ce S-a coborât.

Sf. Grigorie Nyssa arată și prin alte considerații că Dumnezeu nu e, pe de o parte, bun într-un sens înrudit cu noi, făcuți după chipul Lui, iar pe de alta, într-un sens care depășește tot ce intră sub puterea înțelegerii noastre. Primul lucru îl spune prin cuvintele: „Dacă Dumnezeu este plinătatea bunătăților, chipul Lui propriu nouă, stă în a avea toate felurile binelui, adică toată virtutea, înțelepciunea și tot ce se cugetă ca bun, iar unul dintre toate e și a fi liber și a nu fi supus vreunei stăpâniri a naturii, și a fi de sine stăpânitor în ceea ce vrem să alegem; căci virtutea este ceva nesupus firii și de bună voie, fiindcă virtutea nu poate fi ceva silit și forțat“. Al doilea lucru îl spune Sf. Grigorie de Nyssa, zicând: „Dumnezeu e prin firea Lui tot ce se poate cugeta că e bine; mai bine-zis, e dincolo de tot binele ce se poate cugeta“³¹.

Expresia „Dumnezeu e dincolo de tot binele ce se poate cugeta“ nu înseamnă că e altceva decât binele, ci că e dincolo de binele așa cum îl putem cugeta noi. El are în Dumnezeu niște trăsături și simțiri neînțelese, necuprinse de noi. Este caracterul Lui necreat și neschimbat. E în aceasta poate cea mai deplină spontaneitate din veci, căci binele nu se face din necesitatea unei legi.

De fapt, în ce ar putea consta „binele necreat“ și „binele mai presus de tot ce înțelegem noi ca bine“? Binele, în general, stă în primul rând în *a fi în mod plenar*. Dacă e așa, Binele suprem e binele necreat, care e în veci prin sine ca o deplină și veșnică spontaneitate și nu se epuizează niciodată în existența și în această calitate a lui. În al doilea rând, binele constă în *a se bucura în mod conștient de existență*. Dar bucuria vine din a avea în sine o putere de iradiere eternă, de dăruire nemărginită, de cea mai înaltă calitate și simțire. Acesta e binele pe care noi nu-l putem înțelege: existența identică cu puterea de iradiere eternă, inepuizabilă și conștientă sau bucuroasă de această iradiere. Această adâncime de existență dăruitoare neajunsă e un mister, care e neînțeles de noi. Căci e inexplicabilă prin vreo cauză. Din veci, trebuie să fie în Dumnezeu o pornire spre dăruire și iubire, fără margini. De aceea, trebuie să fie în El cineva

care dăruiește totul din această iubire nemărginită și cineva care primește existența plenară din veci, dintr-o astfel de dăruire și iubire. Numai aceasta dă bucuria adevărată și celui ce dăruiește și celui ce primește. Dar e mai presus de înțelegere cum poate iubi Cineva pe altul din veci și totuși să-i dea El Însuși existența, să-i dea totul, să Se dea pe Sine Însuși. Iar bucuria Celui ce dă și a Celui ce primește e deplină când are fiecare pe un al Doilea, sau amândoi pe un al Treilea, Care Se bucură împreună cu Cel ce dăruiește și cu Cel ce primește. Deci, în binele dumnezeiesc e implicată Treimea Persoanelor. Doi inși nu se pot bucura deplin unul de altul, dacă nu au pe un al treilea care să se bucure împreună cu fiecare de celălalt.

Infinitatea de existență, înțelegerea de sine a acestei existențe, dărnicia iubitoare între Persoane eterne sunt trăsături ale Binelui dumnezeiesc mai presus de înțelegerea noastră, dar dând sens adevărat, pe de altă parte întregii existențe. Dar noi trăim în noi legătura cu aceste Persoane și o oarecare reflectare a legăturii iubitoare între ele în noi. Căci cum s-ar explica altfel binele din noi? Iar ca chip, are și umanitatea în binele ei implicate conștiința bucuroasă și dărnicia iubitoare. Dar nu le are acestea de la sine și în grad nesfârșit. Ci simte că binele din ea e de la un Bine plenar, existent etern prin el însuși. Simte că ea e ajutată ca să fie bună, ca să facă binele. E o taină și existența omului, dar cu atât mai mare în existența nesfârșită a lui Dumnezeu care e prin Sine, și fără de Care nu se poate explica cea a omului. Omul are nevoie continuă să recurgă la altceva pentru a se explica și simte mereu trebuința unui ajutor superior pentru a fi bun și pentru a face binele. E o conștiință de sine și în om, o conștiință că e bun, dar nu ca în Dumnezeu, Care e conștient de Sine ca fiind de la Sine și ca fiind bun prin El Însuși. E o dărnicie și o comuniune și între oameni, dar nu ca în Dumnezeu. Căci oamenii au nevoie de o continuă transcendere în comuniunea lor spre o treaptă mai înaltă, pe când Dumnezeu e într-o comuniune pe care nu simte nevoia să o depășească, spre o comuniune mai înaltă. Toate acestea sunt mai presus de înțelegere, dar sunt mai presus de înțelegere mai ales în Dumnezeu. Însă nu le putem cugeta fără Dumnezeu. În om, binele se poate întări, dar poate și slăbi. Se poate întări însă măsura în care oamenii transcend mai mult spre Dumnezeu, Izvorul binelui din ei. Prin aceasta, el poate spori. Din Dumnezeu se poate câștiga o existență mereu sporită și se poate ajunge la o tot mai mare înțelegere a ei, dar prin aceasta se poate ajunge și la trăirea unui tot mai mare mister al Lui și la un sentiment de tot mai mare dependență de El. Existența lui Dumnezeu e atât de deosebită de a noastră ca oameni, dar se poate zice, în același timp, că e cea mai plină de sens existență, sau existența prin excelență, nemaitrebuind să întrebăm de nimic altceva pentru a o explica. Dar tocmai de aceea e și existența mai presus de orice explicare. De aceea, se poate spune că acolo unde nu se crede în Sfânta Treime, toată realitatea devine fără sens, se relativizează, devine inexplicabilă, insuficientul e confundat cu infinitul, binele cu răul, totul e văzut ca de aceeași valoare și fără valoare, totul e justificabil și contestabil printr-o dialectică inexplicabilă și nesatisfăcătoare. Toate se explică numai prin Misterul dătător de sens dar, în același timp, mai presus de înțelegere al Sfintei Treimi. Dacă Tatăl nu mai e Tată etern, nici eu nu mai sunt eu însumi pentru veci, ci devin mereu altul, sau nimic. Dar pe Tatăl etern nu-L pot explica

din nimic altceva. Totul se afirmă și totul se neagă unde nu e acest Tată. Dacă toate apar dintr-o esență unică, ea e și izvorul războiului între ele. Și în acest caz, nimic în existență nu mai are vreun sens. Inexplicabilul Sfintei Treimi are un sens, inexplicabilul războiului întreținut de aceeași esență n-are nici un sens.

Cele spuse despre bine pot fi aplicate și la raportul umanității lui Hristos cu dumnezeirea Lui. Hristos trăiește în umanitatea Sa o existență dăruită de dumnezeirea Sa și capabilă să primească dăruirea ei, având în aceasta o oarecare înrudire cu dumnezeirea, dar fiind și deosebită de ea. Umanitatea Lui are toată tăria la care poate ajunge umanitatea omenească, dar o are din plinătatea neclintită și veșnică a Lui. Inexplicabilul Sfintei Treimi dă un sens tuturor; al esenței din care ar ieși războiul lor nu le dă nici un sens. Inexplicabilul Sfintei Treimi e mai presus de înțelegere; al esenței născătoare a războiului e contrar înțelegerii și rațiunii. Inexplicabilul Sfintei Treimi e un apofatic luminos, izvorător al binelui, care ne bucură; cel al esenței producătoare de război e un apofatic întunecat, izvorător al răului, care nu e acceptat decât de silă. Dumnezeirea pe care Fiul întrupat o are din Tatăl Se trăiește ca cel mai înalt bine care-l poate bucura pe om, deci binele trăit de om își are izvorul în dumnezeirea Lui. Iar Iisus Își trăiește cu umanitatea Sa dumnezeirea Sa plină amândouă de bucurie filială pentru Tatăl.

Aceste adâncimi inexplicabile ale existenței, fiind adâncimi ale binelui, nu opun pe Dumnezeu omului, nu-L împiedică pe Dumnezeu Cuvântul să-Și facă umanitatea proprie ipostasului Său, nici să-Și trăiască dulceața bunătății Lui ca Dumnezeu prin umanitatea asumată de El, făcută și ea pentru bine și capabilă de a se bucura de bine. Chiar faptul de a Se ști dăruită în asemenea măsură umanității, face dumnezeirea Lui să-Și trăiască această dulceață de care e însetată și s-o manifeste în dăruirea și către dumnezeire. Dar noi nu putem experia toată dulceața bunătății dumnezeiești, trăită omenește de Hristos, însă o experiem în parte. Iar bunătatea aceasta e plină de sensuri, pe care de asemenea nu le putem înțelege deplin. De aceea, noi nu putem cunoaște nici toată bogăția de sensuri ale bunătății Dumnezeirii cunoscute de umanitatea lui Hristos, fiind departe de cunoașterea și înțelegerea pe care o are El ca om despre sine, ca Dumnezeu.

Dar poate cunoaște El dumnezeirea Lui și toată plinătatea ei prin umanitatea Lui? Întrucât este același Subiect al dumnezeirii și al umanității, nu se poate spune că, cu o parte a Eului Său cunoaște dumnezeirea Sa și toate ale Ei, iar cu alta nu le cunoaște. Dar cu umanitatea Lui își cunoaște adâncimea dumnezeiască și toate ale ei în modul propriu umanității, lărgită și adâncită la maximum, dar nu desființată. El are în umanitatea Sa cunoștința că e unit în aceeași Persoană cu dumnezeirea și trăiește dumnezeirea ca izvorul a toată cunoștința, puterea, bucuria și adâncimea umanității Sale. El nu-și vede umanitatea confundată cu dumnezeirea, dar nici nepărtașă a unora din bunurile dumnezeirii în modul ei propriu. El trăiește umanitatea Lui și o vede pe aceasta deschisă fără îngustarea bunătății, iubirii și înțelegerii dumnezeirii, dar conștientă că acestea nu sunt ale ei prin fire, ci se revarsă în ea din dumnezeire. El trăiește cu umanitatea sa în orizontul infinit care e propriu dumnezeirii Lui, dar nu propriu, ci prin fire.

Își simțea umanitatea ridicată la treapta de umanitate a Persoanei Sale dumnezeiești, dar trăia înainte de moarte și slăbiciunile ei apărute de pe urma păcatului, dar pe care totuși le biruia neconținut. De aceea, simțea umanitatea

Sa făcând încă eforturi în această direcție, căci ea își păstra voia și lucrarea ei omenească. Nu trăia confundarea ei cu dumnezeirea Sa. Trăia în Sine transcenderea umanității Sale până la treapta de umanitate a Sa ca unitate a lui Dumnezeu, dar trăia și voința și setea ei ajutate de ipostasul ei divin de a urca și mai mult în această transcendere, spre transfigurarea ei deplină și trăirea cu ea a dumnezeirii Sale. Aceasta se făcea prin voia ei prin care se depășea mereu. Dar deplin se va realiza această transcendere a ei prin primirea morții pe cruce și, în mod culminant, biruirea morții prin înviere. Dar nici prin înviere nu se va confunda umanitatea cu dumnezeirea, de care se va simți desăvârșit străbătută și transfigurată în starea de înviere. Umanitatea Lui nu Se pierde în dumnezeirea în sens panteist, în veci, deși ea se îndumnezeiește la culme. Ea trăiește fericirea supremă a omenescului în unire maximă cu dumnezeirea în aceeași Persoană și trăiește El însuși, ca ipostas dumnezeiesc, această fericire a umanității Sale. El trăiește o dată cu infinitatea fericirii dumnezeiești și participarea omenească și în formă omenească la această fericire.

Hristos trăiește cu umanitatea Sa iubirea infinită față de om a dumnezeirii Lui, deci nu ca iubire ce o are de la această umanitate, ci ca revărsată în ea din dumnezeirea Lui. Dar trăiește această iubire și față de frații Săi, cunoscând în același timp toată nevoia lor de iubire. Concomitent, cunoaște și iubirea umanității Sale față de Dumnezeu, o dată ce ea s-a umplut de puterea iubitoare adusă ei de dumnezeirea Lui. Și această iubire față de Dumnezeu din partea umanității Sale o comunică și celorlalți oameni, frați ai Săi, și prin aceeași umanitate a Sa o înțelege, rămânând ca aceștia să și-o însușească și prin efortul lor, în gradul în care fiecare face acest efort pe care El de asemenea îl înțelege. Sf. Grigorie de Nyssa spune că prin toate privirile omului se vede mintea lui: „La fel se poate minuna cineva și de lucrarea privirilor. Căci și prin ele mintea lucrează asupra celor din afară ale trupului și atrage spre sine chipurile celor văzute, imprimând în sine pecetea celor văzute”³². Dar în Hristos, mintea care aduna prin ochii trupului imaginile celor din afară, a fost făcută mintea Ipostasului dumnezeiesc. Se poate deci spune că prin ochii lui Hristos privește Cel ce e totodată Dumnezeu, deci El îi privește pe oameni ca pe frații Săi, cu înțelegere de Frate întru umanitate. Umanitatea este ridicată în El la calitatea de organ și mediu suprem al dumnezeirii, al înțelegerii simțitoare și iubitoare a oamenilor de către Dumnezeu întrupat ca om.

Și cine poate privi cu mai multă înțelegere la oameni decât Omul care e în același timp Dumnezeu? Ce ochi se puteau umple de atâta milă față de oameni, ca ochii Omului care era totodată și Dumnezeu? Și cine le putea arăta atât de multă înțelegere și le putea comunica aceasta prin modulațiile glasului Său, decât omul care era totodată și Dumnezeu? S-a spus că Dumnezeu S-a făcut Om, ca să îndumnezeiască pe Om. Dar nu trebuie să trecem așa de ușor peste partea întâi a afirmației. Dumnezeu S-a făcut Om atât de mult cât l-a îndumnezeit pe Om. Adică pe cât de mult s-a îndumnezeit omenescul lui Hristos, pe atât de mult S-a înomenit dumnezeirea Lui. Dar nici dumnezeirea Lui nu ieșea din firea ei, nici umanitatea Lui, ci fiecare se arăta cu atât mai mult ca ea însăși, cu cât o făcea mai mult pe cealaltă mai asemenea ei. Omul e cu atât mai mult îndumnezeit, cu cât e mai om și Dumnezeu Se arată cu atât mai Dumnezeu cu

cât Se apropie mai mult de umanitate. Cu cât mai mult Se face Dumnezeu Om, cu atât mai mult Se arată ca model al omului, plin de iubirea pe care vrea s-o aibă și omul; de asemenea, cu cât mai mult se face omul Dumnezeu prin unirea cu Dumnezeu, cu atât mai mult se arată ca om, așa cum îl vrea Dumnezeu. Cu cât e Dumnezeu mai aproape de om prin iubire, cu atât e mai luminoasă arătarea dumnezeirii Lui.

Știm că sufletul simte înțepăturile trupului, căci trupul singur n-ar putea simți durerea lor. Dar pe linia sufletului lui Hristos se întinde dincolo de El dumnezeirea Lui, strâns unită cu sufletul și, prin el, cu trupul. Oare nu simte durerile trupului ipostasul dumnezeiesc prin și împreună cu sufletul omenesc al Lui? N-a simțit pe cruce aceste dureri ipostasul lui Hristos, care nu era numai al dumnezeirii ci și al trupului? Dacă prin ochii trupului nostru arată mintea însăși durerile ei pentru alții, oare nu se vedeau durerile ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos purtător al umanității prin ochii trupului, dureri trăite pentru noi de mintea omenească a Lui? Dar durerile văzute prin ochii lui Hristos nu erau durerile Subiectului Său, care era totodată Subiect dumnezeiesc? Putem spune că nimeni n-a compătimit și nu compătimeste mai mult ca Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om din iubire pentru noi. De aceea, nimeni n-a pățimit mai mult pentru noi în trupul său, ca Fiul lui Dumnezeu Cel făcut om pentru noi. Acesta e sensul expresiei „Unul din Treime a pățimit cu trupul“, pentru care au luptat cu mare energie călugării daco-romani din Dobrogea, la începutul sec. V, și care, până la urmă, s-a impus ca hristologie a Bisericii. În toate acestea se vede sensul viu, concret, al „coborârii“ lui Dumnezeu la noi.

El își arată autoritatea supremă, dându-ne porunci ce ni se impun, dar acestea sunt poruncile iubirii, pe care o manifestă întâi El însuși ca nimeni altul. Ne poruncește să ne iubim unii pe alții, cum ne iubește El pe noi. Iar prin aceasta ne cere să ne înțelegem unii pe alții și să ne acordăm unii altora cea mai mare prețuire, cum ne înțelege și precum ne acordă această prețuire El Însuși. Dar iubirea ne face, în același timp, liberi față de noi înșine și de toate și ne cere condiție pentru ea libertatea.

Ne cere să ne smerim și să fim blânzi, dar ne dă și puterea necesară spre aceasta prin pilda Lui. Ne cere să luăm jugul Lui, dar acesta e jugul smereniei și blândeții Lui susținute de libertatea ce ne-o întărește El. Și pentru o conștiință accentuată nu e jug mai izvorâtor de responsabilitate decât jugul smereniei și al blândeții libere. Nu ne cere să fim și să facem decât ceea ce este și ce face El. Dar nu e poruncă mai puternică decât aceea pe care o împlinește Cel ce o dă. Ne cere să ne eliberăm de patimile noastre, prin care suntem robii noștri și robim pe alții, dar o face aceasta prin pilda și prin puterea libertății Lui, afirmată prin răbdarea și prin înfrânarea Lui. Și prin aceasta ne dă puterea să ne eliberăm și noi și ni se ia orice drept de sustragere de la acestea, prin scuza că prin această poruncă voiește să ne facă robii Lui. Manifestă astfel autoritatea Celui ce vrea să participăm și noi la puterea și libertatea Lui prin iubire și smerenie. În El se realizează întrepătrunderea contrastelor celor mai extreme: a dumnezeirii cu creația, sau cu omul constând din suflet și trup, atât de slab în putere. El Își ia un chip supus în fața actelor dușmanilor din afară, ca să poată simți durerile fraților Săi și să poată fi răstignit pentru ei. Dar unește cu această stare de obiect

voluntar al lor simțirea de Subiect liber absolut, care primește El însuși să se aducă jertfă și să suporte durerile și moartea, ca să le biruiască, dându-ne și nouă această putere.

În toate ni se arată ca Absolutul personal al iubirii, Care suportă toate de bunăvoie, ca să le biruiască pe toate, vrând să ne unească cu El în această calitate a Lui.

Toate acestea ni-L fac accesibil, dar simțit ca Subiect plin de o putere mai presus de noi. Îl trăim ca Absolutul personal, dar simțim în umanitatea asumată de El trăirea de către El a slăbiciunii noastre în mod benevol și, prin aceasta, compătimirea Lui reală și înțelegătoare, Care Se supune voluntar tuturor durerilor pentru noi. Îl știm ca pe Cel ce e mai presus de orice Îl poate stăpâni, dar primind benevol pentru noi pătimiri mai mari decât cele pe care le purtăm noi. Tocmai în această apropiere benevolă a Lui, de noi, mai mult decât a oricărui om, tocmai în înțelegerea extremă a Lui pentru noi. Îl simțim ca Absolutul personal al iubirii, Care stă ca ipostas la temelia umanității Lui și a noastră. Simțim realizată în El cea mai înaltă culme a umanității pentru că e susținută de ipostasul Lui dumnezeiesc. Îl simțim ca vârf spre care trebuie să tindem ca oameni în veci, fără să ne putem identifica niciodată cu El. El este viitorul nostru etern, perspectiva nesfârșitei noastre umanizări, echivalentă cu îndumnezeirea.

Acest Absolut, luând fața noastră omenească, a făcut-o supraomenesc de omenească, prin faptul că e fața omenească a Absolutului nesfârșit în iubirea Lui. Dar a făcut fața noastră atât de supraomenesc de omenească în Sine, pentru a ne atrage și pe noi spre această stare a ei. Dar tocmai prin aceasta a făcut-o iubită Tatălui ceresc. A făcut-o iubită ca față a Fiului Unul-Născut al Lui. S-a făcut și prin fața omenească tot așa de iubit de Tatăl ceresc, ca și în calitatea de Fiu de o ființă cu El.

Aceasta nu numai pentru că în umanitatea Lui e întipărită o iubire dumnezeiască accesibilă nouă, față de noi, ci și pentru că, rămânând Fiul Tatălui în această calitate de om, a rămas și în această calitate în iubirea din veci față de Tatăl, pe care imprimând-o și umanității Sale, a făcut ca iubirea din veci a Tatălui față de El, ca față de Fiul Unul-Născut, să fie și o iubire față de El în calitatea Lui de om. Aceasta, pentru ca să iubească pe toți cei iubiți de Fiul Său întrupat, ca pe Cel ce S-a făcut frate al lor și ca toți să-L iubească pe Tatăl Lui ca pe Tatăl lor.³³ Căci Fiul întrupat, câștigându-ne iubirea față de El, prin iubirea ce ne-o arată, ne câștigă și iubirea față de Tatăl Său, hrănită din iubirea ce o are El față de Tatăl Său.

În Fiul întrupat Care ne iubește, vedem pe Tatăl Lui Care Îl iubește din veci și ne iubește și pe noi și Care, din voința de a ne câștiga și iubirea noastră firească, L-a trimis pe Fiul Său să ne câștige prin iubirea Lui ca om față de Tatăl și iubirea noastră față de Tatăl Lui, dar și iubirea față de El ca Unul ce S-a făcut Frate al nostru.

Iar iubirea aceasta față de Fiul Tatălui și față de Tatăl Însuși îi pune pe toți în comunicare cu Absolutul personal al Sfintei Treimi. Dar numai în iubirea noastră, care nu cade niciodată, trăim iubirea absolută a Persoanelor Sfintei Treimi, dăruită și nouă. Numai având-o pe ea, avem fericirea și siguranța valorii noastre eterne, valoarea nerelativă a persoanei proprii și a celorlalți. Fiul, iubind

pe Tatăl și ca om în modul absolut, cum Îl iubește din veci ca Dumnezeu, ne ajută să-L iubim și noi pe Tatăl cu această iubire, iar Tatăl iubind pe Fiul ca om cu iubire absolută din veci, ne iubește și pe noi cu această iubire, dând o valoare absolută persoanelor omenești și făcându-le să-și acorde și ele această valoare, iubindu-se cu iubirea cu care le iubește Tatăl ceresc, cu iubirea cu care își iubește El pe Fiul Său Unul Născut și cu care ne iubește Acesta, ca Cel făcut frate al nostru.

Dar aceasta nu anulează modul specific omenesc al iubirii Fiului întrupat față de Tatăl și modul omenesc în care trăim noi în fiul pe Tatăl și potrivit cu care ne iubește Tatăl pe noi. Căci Fiul și Tatăl voiesc ca noi să fim oameni în veci și ne iubește în această calitate. Fiul Însuși S-a coborât pentru veci la această calitate a noastră, dar prin ea ne-a ridicat pe noi la calitatea Lui de Fiu iubit din veci de Tatăl și iubitor al Tatălui. Iubirea Fiului și Tatălui față de noi ne confirmă în umanitatea noastră. Ei arată că au bucurie să ne iubească pe noi, ca pe oameni, dar în gradul absolut, și voiesc ca noi să-I iubim pe Ei în calitatea noastră de oameni, dar ca pe Absolut. Noi păstrăm modul omenesc al iubirii și Fiul își însușește acest mod omenesc al iubirii față de Tatăl, iar Tatăl se bucură de iubirea noastră omenească față de El, însușită și de Fiul Lui, iubindu-ne și El, ca pe Acela.

4. Moartea jertfelnică a lui Hristos, cea mai mare coborâre a Lui la noi în timp și cea mai mare apropiere a Lui ca om de Tatăl; și jertfa noastră în Hristos, cea mai mare unire între noi și Dumnezeu, în timp

Moartea, în care se sfârșește fiecare viață omenească de pe pământ, nu a putut fi imprimată umanității de către Creatorul ei. Dumnezeu nu a putut crea pe oameni ca ființe cunoașcătoare și cu puteri transformatoare în lume, ca ființe capabile de o nesfârșită înaintare în bine, spre a muri. Moartea s-a introdus prin despărțirea lor voluntară de Dumnezeu, Izvorul vieții. Iar odată introdusă, nu mai putea fi depărtată din lume de către ei înșiși, oricât de mult voiau. Însă nici Dumnezeu nu putea să accepte moartea ca sfârșit definitiv al oamenilor. De aceea întreprinde El Însuși învingerea ei. În acest scop Se face om Însuși Fiul lui Dumnezeu, ca să învingă în umanitatea Sa moartea pentru oameni. Dar nu o învinge neprimind-o, victoria asupra ei nu putea fi completă decât producându-se chiar de către Cel asupra căruia s-a exercitat puterea ei până la capăt. Numai așa s-a putut imprima în firea umană a tuturor puterea biruitoare a morții.

Astfel, Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, folosește chiar moartea pentru a învinge moartea. El întoarce rostul morții. În loc de mijloc de trecere la cel mai redus grad de viață, ea e folosită de El ca mijloc de biruire a ei și de intrare ca

om în viața veșnică. Dumnezeu dă astfel în Fiul Său Cel întrupat un rost pozitiv chiar morții.

În acest scop, îi dă întâi rostul pozitiv de a evidenția și susține prin suportarea perspectivei ei și a ei însăși de către om, adevărul unei vieți mai înalte. Acest adevăr îl afirmă mai întâi Fiul prin viața și cuvântul Său. Prin aceasta El își atrage moartea violentă din partea unei forțe publice, care păzește la nivelul existent ordinea vieții omenești. El își atrage moartea pentru că nu Se conformează interdicțiilor acestei forțe de a chema pe oameni spre o viață mai înaltă, de mai sinceră împlinire a datoriilor lor față de Dumnezeu și de aproapele. Forța pedepsește uneori cu moartea pe cei ce nu se supun legilor ei. Dar îi pedepsește și pe cei ce cheamă pe oameni la o viață mai înaltă decât cea a compromisurilor reciproc tolerate ale unei orânduiri exterioare de nivel nu prea înalt. Hristos face astfel din jertfa vieții Sale un mijloc de atragere a oamenilor spre o viață de relații mai frățești între ei, prin iubire arătată de El lui Dumnezeu și semenilor lor.

Dar adevărul pe care-l propovăduiește și pentru care suferă Hristos moartea nu constă numai din atâta. El suferă moartea pentru că Se prezintă ca Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, venit să scape pe oameni de moarte prin moartea Sa. O spune aceasta de mai multe ori: „Că așa a iubit Dumnezeu lumea, că și pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică“ (*Ioan III, 17*). Sau: „Fiul omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească și să-și dea sufletul său ca răscumpărare pentru mulți“ (*Matei XX, 28; Marcu X, 45*). Același lucru îl dă de înțeles de câte ori spune că „va fi dat la moarte, dar a treia zi va învia“ (*Matei XVI, 21; Matei XX, 18-19*). Dar dacă va fi dat la moarte pentru neamul omenesc (*Ioan XI, 31*), fiind nu numai om, ci și Dumnezeu, desigur că tot pentru el va învinge moartea. Tot despre învingerea morții, prin moartea Sa pentru toți, vorbește Iisus, după Sfântul Evanghelist Ioan, și când spune: „Iar Eu când mă voi înălța de pe pământ îi voi atrage pe toți la Mine. Iar aceasta o spunea arătând cu ce moarte va muri“ (*Ioan XII, 32-33*). Despre biruirea morții prin moarte grăiește Iisus și când zice: „Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica“. Căci Sfântul Evanghelist Ioan adaugă: „Iar El vorbea despre templul trupului Său. După ce S-a sculat din morți, ucenicii Lui și-au adus aminte că aceasta o spusese El și au crezut Scripturii și cuvintelor pe care le spusese Iisus“ (*Ioan II, 19, 21*).

Că va suporta moartea pentru mulți, pentru ca și viața cea nouă la care se va ridica după moarte prin biruirea ei să fie în folosul oamenilor, o spune Mântuitorul și la Cina cea de Taină, declarând: „Beți dintru acesta toți, că acesta este sângele Meu, al legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor“.

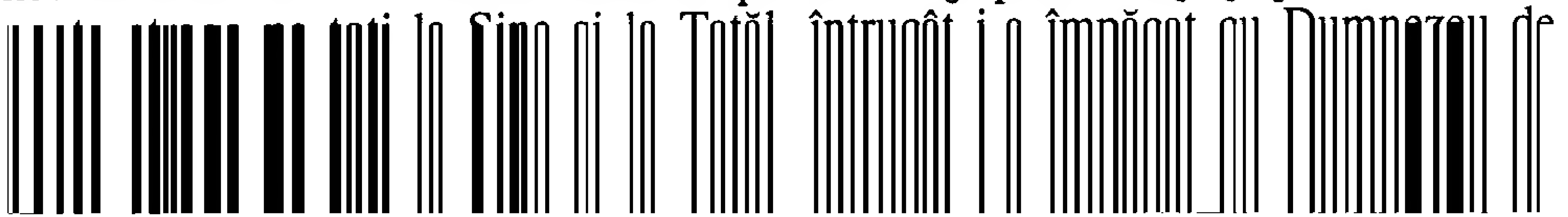
Iisus a fost deci dat la moarte mai ales pentru că susținea că e Fiul lui Dumnezeu, Care a venit să scape lumea de moarte, prin moartea Lui. Voința forței publice de a-L supune morții s-a întâlnit cu voința Lui de a primi moartea, pentru a o birui.

Era inevitabil pentru o societate în care religia era întemeiată pe ideea unui Dumnezeu Care nu Se poate face om ca să moară pentru oameni, pentru o societate care nu putea înțelege aceasta și nu putea admite să i se zdruncine ordinea ei întemeiată pe credința într-un astfel de Dumnezeu, să dea la moarte pe Cel ce contrazicea fundamentul ordinii ei, precum era inevitabil ca Dumnezeu Cel întrupat să învingă moartea acceptând-o, să nu se ferească de moartea care

I se impunea ca mijloc de a învinge moartea. Dacă n-ar fi făcut-o, ar fi lăsat mai departe pe oameni în ideea că moartea care așteaptă pe orice om e o încheiere definitivă a vieții.

Hristos oferea umanității, prin moartea Lui, o unire maximă cu Absolutul, pe care reprezentanții oficiali ai respectării lui Dumnezeu de la distanță nu o puteau crede. Era absurd ca ei să accepte ideea că se poate învinge moartea de cineva care e supus morții, ca orice om muritor. Forța aceasta voia să arate oamenilor, prin moartea ce i-o impunea, că Hristos nu e Dumnezeu și nu poate învinge moartea, spre a nu se slăbi ordinea întemeiată pe o distanță a lui Dumnezeu, pentru că o acceptă ca să o învingă.

Apostolii, după ce L-au văzut pe Hristos înviat, s-au convins în mod neîndoielnic că El a învins moartea pentru El și pentru toți și prin aceasta îi



place lui Dumnezeu, satisfăcându-L în acest sens. Chiar prin moartea suportată cu umanitatea Sa, Hristos S-a arătat pe Sine că ține ca om mai mult la Dumnezeu, decât la lucrurile lumii și chiar la viața Sa în lume. Iar prin unirea noastră tainică cu Hristos Cel mort cu trupul acestor lucruri, ne însușim și noi moartea Lui față de cele ale lumii, prin care păcătuim, alipindu-ne și noi de Dumnezeu și, prin aceasta, sfințindu-ne. E o mutație radicală care se produce astfel în uman prin reîntrarea în legătură cu Dumnezeu. „Dar pe voi care oarecând erați înstrăinați și vrăjmași cu cugetarea voastră, arătată în faptele viclene, acum v-a împăcat în trupul cărnii Lui prin moarte, ca să vă pună înaintea Sa sfinți fără de prihană și nevinovați“ (Col. I, 21-22).

În acest mod, Hristos a transformat moartea, din pedeapsă pentru păcat, în mijloc de înălțare a umanului la Dumnezeu și de întărire a lui. Ea devine jertfa prin care omul reîntărit spiritual se reunește cu Dumnezeu și cu semenii săi în iubire. Iar prin aceasta se sfințește.

Moartea suportată de Hristos creează în noi, dacă ne unim cu El, o stare nouă, de încetare a alipirii egoiste și pătimase la cele ale lumii și de dăruire Tatălui și voinței Lui de a ne iubi unii pe alții. Iar aceasta ne dă tăria biruirii morții.

Acest lucru îl spune Sf. Apostol Pavel în *Filip.* III, 10-11, declarând că, prin credință, eu vreau „să-L cunosc (*să experiez*) pe El și puterea învierii Lui (*putere ce vine din starea Lui înviată*) și să fiu primit părtăș la patimile Lui, făcându-mă asemenea cu El și moartea Lui (*imprimând în mine starea spirituală a morții Lui*), ca, doar, să pot ajunge la învierea cea din morți“. Cine voiește să ajungă la învierea reală cu Hristos, trebuie să trăiască cu putere și moartea lui cu El. E vorba mai întâi nu de o moarte ca despărțire a trupului de suflet, ci de o stare în care trupul e mort față de toate faptele care înstrăinează.

În acest sens, în *Epistola către Evrei* X, 12-14, se spune: „Acesta dimpotrivă, aducând o singură jertfă pentru păcate, S-a așezat pentru veci de-a dreapta lui Dumnezeu și așteaptă până ce vrăjmașii Lui vor fi puși așternut picioarelor Lui. Căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la desăvârșire pentru veci pe cei câți în Hristos au fost sfințiți“. Aceasta o spune Sf. Apostol Pavel, după ce a vorbit de jertfa repetată în fiecare an a arhiereului din Vechiul Testament.

Moartea este, astfel, ea însăși, pe de o parte, poartă de intrare a umanității lui Hristos și, după ea, și a celor ce se unesc cu El la o stare de supremă întâlnire cu Dumnezeu, de desăvârșită intimitate cu El, o stare care rămâne ca atare în Hristos și în care îi ridică tot mai mult și pe cei ce își însușesc prin unirea cu El moartea Lui. E o stare de deplină transcendere a umanului la Dumnezeu cel absolut în viața Lui, sau independent de toate.

Moartea lui Hristos este desființarea afectelor, ca urmări ale păcatelor lor în umanitatea Lui. Iar alipirea la El ne dă putere și nouă, încă în cursul vieții acesteia, să ne eliberăm, în parte, de puterea acestor afecte, sau puterea de a ne înfrâna de la păcatul prilejuit adeseori de ele. Moartea e pentru Hristos ca om o biruire a morții, ca ultima urmare a păcatului și de o deschidere a căii spre înviere, iar pentru noi, prin alipirea la El, în Botez, începutul căii de biruire a afectelor și de pregătire pentru a trece prin moartea trupească, atunci când va veni, la fericirea unei mai mari apropieri de Dumnezeu cu sufletul și, la sfârșitul chipului acesta al lumii, la învierea cu trupul.

Hristos înlătură afectele în umanitatea Sa, suferindu-le până la capăt cu tărie pe cele de durere și refuzând cu aceeași tărie pe cele de plăcere; El le biruie cu contribuția umanității Sale, întrucât aceasta are, în nepăcătuirea ei și în faptul că e a ipostasului divin, puterea de a le suporta pe unele și refuza pe altele până la capăt, istovindu-le puterea, prin puterea lui de răbdare sau de refuz.

Moartea lui Hristos este în realitate o omorâre a morții înțeleasă ca închidere în îngustimea opacă a vieții în trup și lume, a vieții care, după scurte plăceri, duce la moartea definitivă. Moartea lui Hristos și a noastră din unirea cu El, Care a murit și a înviat, e transcenderea totală spre unirea cu Dumnezeu, pentru Hristos ca om spre unirea desăvârșită, pentru noi spre o unire tot mai mare, până la unirea deplină cu Hristos și cu Tatăl prin înviere. Pe Hristos moartea ca jertfă L-a așezat ca înviat de-a dreapta Tatălui, lucrând de acolo cu iubirea maximă față de noi arătată pe cruce, la veșnica desăvârșire a celor ce cred și la supunerea definitivă sau la privarea totală de putere a vrăjmașilor Lui, adică a demonilor și a celor ce nu vor crede în El. Ultimilor le poate da în cursul acestei vieți și puțința să se schimbe, iar demonilor le ia puterea în sensul că cei ispitiți pot să lupte în această viață împotriva lor și să se facă tari spiritual.

Omorârea morții noastre, înțeleasă ca închidere în îngustimea și în întunericul vieții opace în lume și în trup, și ca moarte finală cu trupul, a luat puterea din omorârea morții în Hristos, prin învierea Lui. Aceasta se spune în Epistolele Sfinților Apostoli. Ele descriu starea de dreptate ca echivalentă cu această omorâre a morții de către cei ce se unesc cu Hristos. Celor scăpați de moarte, înțeleasă ca o astfel de opacitate, li se face transparent Fiul lui Dumnezeu Cel nemuritor, întrupat ca om și înviat, Care le comunică viața Lui o dată cu puterea de a se comunica și ei altora. Căci o dată înviat Hristos cu trupul, ei Îl au în totală transparență și comunicare, spre o desăvârșită comunicare altora.

Sf. Apostol Pavel spune: „Iar acum harul iubirii lui Dumnezeu s-a dat pe față prin arătarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Cel ce a nimicit moartea și a adus la lumină viața și nemurirea prin Evanghelie“ (II *Tim.* 1, 10). Nimicind El moartea, a luat și puterea întunericului dușman care-i ducea spre moarte pe cei ce trăiau, potrivit ispitei lui, o viață opacă, robită, despărțită de Dumnezeu. „Deci de vreme ce copiii (dați lui Hristos de Dumnezeu) s-au făcut părtași sângelui și trupului, în același fel și El s-a împărtășit acestora, ca să surpe prin moartea Sa pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavol“ (*Evr.* II, 14). El a putut învinge moartea și pe susținătorul ei chiar prin umanitatea Sa, pentru că chiar în starea Sa de muritor prin umanitate avea, ca lipsit în această umanitate de păcatul despărțitor de Dumnezeu Tatăl și ca purtător dumnezeiesc al ei, sau ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, transparența pentru a fi comunicarea iubitoare cu Dumnezeu Tatăl. De aceea, El n-a fost învins definitiv de moarte, ca de o putere nimicitoare mai tare ca El, ci a gustat-o numai, și aceasta pentru frații Săi. Sfântul Chiril al Alexandriei o socotește ca un somn. Iar biruind-o prin umanitatea Sa, nu fără colaborarea acesteia, această biruință I-a adus slavă umanității Lui și, prin ea, tuturor celor ce, în unire cu El, se vor ridica prin moarte la lumina vieții eliberată de non-sens, sau de întunericul definitivei morți. „Pe Cel ce, scurtă vreme, a fost pus mai prejos de îngeri, pe Iisus, Îl vedem încununat cu slavă și cu cinste, din pricina morții pe care a suferit-o, astfel că

prin harul lui Dumnezeu, El a gustat moartea pentru fiecare om. Căci ducând pe mulți oameni la mărire, I se cădea Aceluia, pentru care sunt toate și prin care sunt toate (Tatălui) ca să desăvârșească prin pătimire pe Începătorul mântuirii lor (Evr. II, 10).

Moartea i-a adus lui Hristos preaînălțarea umanității (*Filip II, 9*), nu ca o plată dată exterior ci prin însăși suportarea ei, sau prin faptul că puterea acestei suportări în acțiune a fost trecerea spre viața biruitoare a morții (pasca).

Chiar prin pătimire și moarte, Hristos învinge pătimirea și moartea, dovedindu-Se mai tare ca ele. Aceasta nu numai pentru că umanitatea Lui era în comunicare conștientă neîmpiedicată cu Dumnezeu, fiindcă era nepăcătoasă, ci și pentru că El a primit pătimirea și moartea umanității Sale nu pentru Sine, ci din milă atotgeneroasă, și deci plină de putere ea însăși, pentru frații sau pentru copiii Săi. Ele n-au avut în ele pentru El puterea să-L impingă la păcat, pentru că n-au avut nici originea în păcatul adoptat personal, care arată o slăbiciune a firii, ci au fost simple prilejuri de suferire altruistă pentru ceilalți, dar și de biruire a lor prin răbdarea lor cu toată tăria. Ele n-au fost ocazii de a-L face și mai netransparent pe Dumnezeu umanității. Prin suportarea lor S-a arătat și mai înțelegător și mai milos pentru frații Săi în umanitate și le-a dat pilda și puterea de a lupta și ei pentru eliberarea de sub robia slăbiciunii trupului, prin alipirea la Dumnezeu, Izvorul tăriei spirituale și al libertății. Căci din milă pentru alții a luat putere și a dat putere de răbdare și de biruire a durerilor și morții. Fiindcă cel milos se depășește pe sine din dragoste, până la a pătimi și suporta moartea pentru alții cu tărie. Mila și dragostea sporesc puterile de răbdare a pătimirii și a morții. Iar în Hristos, Care e și Dumnezeu, răbdarea din milă a avut atâta putere, că a copleșit patima și L-a ridicat din moarte.

În pătimirea și în jertfa vieții pentru alții, ajung chiar eu dincolo de mine. Și chiar când nu o fac cu conștiința că mă îndrept spre Dumnezeu, tot mă îndrept spre El prin tăria spiritului. Cu atât mai mult când o fac cu conștiința că o fac adresându-mă lui Dumnezeu pentru frații mei. Hristos S-a scufundat cu umanitatea Sa plină de iubire pentru frații Săi în dumnezeirea Tatălui, deci și a Sa, mișcând ca răspuns dragostea și puterea Tatălui pentru umanitatea Sa, dar și pentru toți pentru care se aducea jertfă. Numai uitând practic deplin de tine, în dăruirea ta altuia, te scufunzi deplin în el, provocând ca răspuns unda dragostei lui. Iar când o faci pentru alții dăruindu-te lui Dumnezeu, unda dragostei Lui e mișcată ca răspuns la dragostea ta și pentru cei pe care îi iubești, până la a uita de tine pentru ei. Dar prin aceasta, cel ce se uită pe sine se înalță totodată pe sine, în unirea cu Acela, căruia se aduce pe sine pentru ei și pe aceia înșiși prin pilda și puterea Lui. Iar dacă moartea ca jertfă ridică la viață mai înaltă pe cel ce se jertfește și pe cel pentru care se jertfește, moartea ca jertfă nu poate fi decât a persoanei către persoană și pentru persoană.

Hristos ca om, dăruindu-Se Tatălui pentru frații Săi, S-a urcat ca nimeni altul la înălțimea totalei uniri cu Tatăl și în umanitatea Sa, cum era în dumnezeirea Sa. Și în această înălțime pot urca și frații Săi oamenii, dacă-L primesc ca jertfă adusă pentru ei, adică pătrunși sufletește de ea. Cel ce se jertfește de bună voie, trăiește ca un eliberat de tot ce-l robește, chiar și de sine: trăiește părtaș la Absolutul personal, mai ales când se dăruiește Lui. Hristos, în special, învinge

ca nimeni altul moartea prin moartea Lui, pentru că în acceptarea morții de către El, ca totală dăruire Tatălui pentru cei făcuți de El frați ai Săi, din iubire, se manifestă o supremă tărie iubitoare a persoanei Sale față de Tatăl pentru oameni. Iar tăria cu care intră în starea de moarte, sau de renunțare la un mod inferior de viață, care e totodată puterea intrării la un mod superior, îi venea umanității lui Hristos din dumnezeirea Lui. Ea era primită de El cu umanitatea Lui nepăcătoasă, prin toată puterea aflată potențial în ea și care se potențează la maximum prin unirea cu dumnezeirea. O umanitate eliberată de slăbiciunea păcatului și devenită și prin aceasta total transparentă pentru Dumnezeirea cu care era unită într-un ipostas, în comunicare cu Ea și pătrunsă de Ea, actualizează în sine însăși resurse negrăite, sporite de tăria ce-i vine de la Dumnezeu pentru victoria asupra celei mai mari slăbiciuni umane. Căci în Hristos fiind moarte toate pornirile ce o despart de Dumnezeu, umanitatea Lui Se deschide în mod deplin puterilor lui Dumnezeu.

Starea de moarte a lui Hristos ca stare de trecere spre viața nouă, acceptată pentru Dumnezeu și în Dumnezeu, noi o primim prin Botez, o dată cu mărturisirea credinței în puterea ce ne-o dă primirea Lui în starea morții ca trecere spre înviere și Sfânta Treime, din iubirea și deci și din puterea căreia va trăi cel ce se botează, slăbind afectele care sunt urmări ale păcatului omenesc în umanitatea lui, sau slăbiciunile de pe urma păcatului și biruind atracția mult mai slabă a lor. De aceea, ne botezăm în moartea lui Hristos, în numele Sfintei Treimi. Ne botezăm în iubirea lui Hristos, Care a murit pentru noi, ca să ridice umanitatea la o viață mai presus de moarte; dar și în numele Sfintei Treimi, a Cărei iubire ne-a adus-o Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om și murind pentru noi.

Sf. Apostol Pavel leagă strâns botezarea, sau scufundarea în Hristos care a murit, de viața nouă a Lui primită de noi, viață plină de putere împotriva păcatului, viață în care am intrat. „Noi care am murit păcatului, cum vom mai trăi în păcat? Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, într-o moarte Lui ne-am botezat? Deci, ne-am îngropat cu El în moarte prin botez, pentru că, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi într-o înnoirea vieții... Căci cunoaștem că omul cel vechi a fost răstignit împreună cu El ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi rob păcatului. Căci cel care a murit este eliberat de păcate. Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El... Căci cel ce a murit, a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar cel ce trăiește, trăiește pentru Dumnezeu. Așa și voi, socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru“ (*Rom. VI, 3-13*).

Moartea lui Hristos, pe care o purtăm în noi e echivalentă cu viața Lui fără de afecte la care a trecut. De aceea putem birui și noi orice ispită sau greutate, rămânând în El. Numai voia noastră ne poate despărți de viața în El. Moartea în Hristos ca viață superioară a omorât moartea vieții în păcat, care e o slăbiciune ce ne duce spre moartea definitivă, deci care e tare numai la aparență: „Doborâți fiind, dar nu nimiciți; purtând totdeauna în trup moartea lui Iisus, ca și viața lui Iisus, să se arate în trupul nostru“ (*I Cor. IV, 10*). Moartea lui Iisus față de viața în păcate trebuie să fie definitivă în noi, definitivă pentru a rezista prin

tăria ei, ori de câte ori încearcă moartea din păcat sau din ispitele din afară să pună stăpânire pe noi.

Ea trebuie să fie o stare continuă de jertfă, echivalentă cu forța cea mai adevărată, cum e și în Hristos, în sensul că poate totdeauna să ne insufle puterea Lui de jertfă, dar chiar prin aceasta, puterea vieții adevărate fiind o totală dăruire a umanității Sale lui Dumnezeu. Iar condiția pentru această continuă capacitate de jertfă ne e dată în același timp de trupul nostru muritor. Cum poți arăta tăria dacă n-ai o slăbiciune pe care să o învingi? Pe de altă parte, aceasta fiind echivalentă cu moartea față de păcat, e una cu viața de continuă comuniune cu Dumnezeu, de continuă transcendere spre El. Aceasta e însă proprie stării de jertfă. Dar în gradul cel mai înalt al acestei jertfe se află Hristos cu umanitatea Lui. Și numai uniți cu El putem fi și noi în ea. Avem deci paradoxul: pe de o parte, ne dăm total sau renunțăm la noi, pe de alta, ne umplem total de Dumnezeu și de puterea Lui. Numai în starea de jertfă totală se poate intra la Tatăl. Dar noi nu putem face aceasta decât uniți cu Hristos, spune Sfântul Chiril al Alexandriei, în scrierea sa „*Închinare în Duh și Adevăr*“. Numai renunțând total la mine, mă umplu total de celălalt și de adevărata putere din el. Deci nu renunț dintr-un sentiment că totul e nimic, ci din dorința de a mă dăruir și deci de-a mă deschide celui alt Absolut personal. Nu te poți dăruir din iubire în mod conștient esenței impersonale, în care nu găsești o iubire conștientă. Nu există jertfă în concepțiile panteiste. Acolo sunt legi de apariții și dispariții ale individuațiilor cărora li te supui cu resemnare, vrând-nevrând. Sunt apariții și dispariții inexplicabile, fără sens.

Numai dăruindu-te total, ca jertfă, altuia, din libertate, intri în sanctuarul intimității sau al inimii lui. Numai așa îți răspunde acela cu darul vieții lui plină de iubire. Numai dăruindu-Și Hristos în mod total umanitatea Tatălui a intrat cu ea în Sfânta Sfintelor dumnezeirii Lui. Dar îi ajută să intre cu El și pe cei care, unindu-se cu El în stare de jertfă, își însușesc și ei această stare. Căci în acest scop S-a adus El jertfă. Aceasta înseamnă că S-a adus pentru noi. Datorită acestei iubiri, Hristos nu așteaptă pasiv să ne unim cu El în starea de jertfă, ci răspândește din această stare a Lui, stare de iubire, care L-a adus până la jertfa pentru noi, puterea atractivă de a ne uni cu El în starea Lui de jertfă. O mamă care suferă pentru fiul ei, îl atrage ea însăși pe el ca să ia parte la suferința ei plină de iubire pentru el, și prin aceasta, să iasă din egoismul lui nepăsător.

Așa cum Hristos ca om, jertfindu-Se Tatălui, nu mai trăiește decât Tatălui dar trăiește Tatălui pentru noi, fiind la maximum unit cu Tatăl și cu noi, așa și noi, murind tuturor lucrurilor și nouă înșine de dragul Lui, trăim numai Lui și Tatălui, Căruia i-a murit El, dar trăim cum voiește El, și altora. „Căci dragostea lui Hristos ne ține împreună pe noi, care socotim că dacă Unul a murit pentru toți, toți au murit. Și a murit pentru toți ca toți cei ce viază să nu mai vieze loruși, ci Aceluia care a murit și a înviat pentru ei“ (II Cor. V, 14-15).

Sfântul Chiril al Alexandriei a pus în evidență faptul că prin moartea ca jertfă (fie ea și numai o moarte spirituală) noi intrăm împreună cu Hristos

la Tatăl. El repetă stăruitor afirmația că la Tatăl nu se poate intra decât în stare de jertfă curată. Iar la starea de jertfă curată, nu ne putem ridica decât în Hristos. Prin jertfa curată, care a părăsit orice egoism, intră omul cu Hristos la inima Tatălui, cum intră de altfel și la inima fraților săi, așa cum voiește Tatăl.

Astfel, Fiul lui Dumnezeu Se face om pentru ca să ridice umanul înstrăinat de Dumnezeu iarăși la Dumnezeu, nu numai în Sine, ci în toți cei ce se alipesc Lui prin credință.

Dacă Fiul lui Dumnezeu a făcut umanul iubit de Tatăl prin faptul că S-a făcut El însuși om, prin jertfa cu care S-a dăruit El Tatălui ca om, a făcut ca iubirea Tatălui față de om să urce la o treaptă supremă. Dar prin jertfa ca om pentru oameni, Fiul lui Dumnezeu a comunicat și fraților Săi pentru umanitate puterea iubirii Sale până la jertfa față de Tatăl.

În jertfa lui Hristos ca om și în jertfa noastră din puterea jertfei Lui, umanul trăiește cea mai înaltă transcendere la Absolutul personal, cea mai înaltă unire cu El.

Din puterea jertfei lui Hristos ne unim și noi cu Tatăl și între noi în Botez. Căci fără pornirea spre jertfă, trezită în noi de Duhul lui Hristos, nu ne-am putea renaște ca oameni noi și uniți cu Hristos în comunicare între noi în Biserică. De aceea ne botezăm nu numai în Hristos, ca să ne renaștem ca oameni fără de păcat, străini de egoism, ci și în Tatăl și în Duhul Sfânt, în comunicarea izvorâtoare de iubire a Tatălui, intrând prin Botez la Tatăl prin Duhul împreună cu Fiul. Ne facem și noi fii ai Tatălui împreună cu Fiul, Care s-a jertfit din dragoste pentru noi, jertfindu-ne și noi împreună cu El Tatălui din dragoste față de Tatăl, comunicată nouă de Fiul. Dar această înălțare la Tatăl face să ni se deschidă izvoarele vieții nemuritoare din Tatăl. Iar în aceasta trăim și mai mult uniți și cu Hristos Care S-a răstignit și a înviat pentru noi. Dar la această unire ne ridică în mod culminant Hristos, prin împărtășirea noastră de trupul și sângele Lui. Acesta împlinește unirea noastră cu Hristos și deci intrarea noastră ca jertfe cu El, ca jertfă la Tatăl.

Lucrurile acestea ni se spun în *Epistola către Evrei*: „El a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său și a dobândit o veșnică răscumpărare... Drept aceea, fraților având îndrăzneală, să intrăm în Sfânta Sfintelor prin sângele lui Iisus, pe calea cea nouă și vie pe care pentru noi a înnoit-o prin catapeteasmă, adică prin trupul Său“ (*Evr.* IX, 12; X, 19-20). Însuși sângele nostru se curăță prin sângele Lui jertfit de pornirile spre plăceri egoiste.

Moartea lui Hristos purtată în noi este o transcendere a noastră spre Absolutul personal, este eliberarea noastră de orice robie. Cea mai înaltă transcendere a realizat-o umanitatea lui Hristos. Aceasta o spune cuvântul: „Și a șezut de-a dreapta tronului slavei“ (*Evr.* VIII, 1) în Sfânta Sfintelor. Și numai în unirea prin credința cu El, unire pe care o face posibilă unirea noastră după fire cu umanitatea Lui și, deci, și iubirea Lui de frate comunicată nouă, avem și noi puțința unei depline transcenderi.

**5. Învierea lui Hristos și învierea noastră viitoare în El,
sfârșitul transcenderii umane spre Absolutul personal
și cea mai deplină coborâre eternizată a Lui la om,
o dată cu cea mai mare înălțare eternizată a noastră la El**

Hristos nu rămâne în starea morții decât atâta cât să se vadă că El a murit cu adevărat, adică până a treia zi. Unirea deplină ca om cu Tatăl prin jertfă Îi aduce fără întârziere starea de înviere. Aceasta arată că nu se ajunge la înviere fără să se treacă prin moartea ca jertfă, dar nu numai ca să se arate că trebuie să se treacă de la trupul acesta muritor la cel nemuritor, ci și pentru că starea la care se ajunge prin moartea ca jertfă e o stare de unire deplină cu Dumnezeu, deci cu totul superioară celei trăite în trupul muritor. E o stare la care trece prin moarte cel ce va învia. Hristos ajunge la înviere îndată după starea în care intră prin moartea primită ca jertfă, dar noi ajungem la ea la sfârșitul acestui chip al lumii, când materia întreagă se va transfigura, după ce va servi, în forma actuală, tuturor oamenilor de după noi spre creșterea spirituală și spre primirea în trupul acesta muritor a morții lui Hristos. Aceasta și ca să ne rugăm aici cu înțelegere, pentru cei ce au fost pe pământ înaintea noastră. Învieră fără întârziere a lui Hristos e preînălțarea Lui (*Filip II, 9*) pentru că El a primit Cel dintâi moartea ca jertfă de bunăvoie și pentru ca El să ne fie nădejdea învierii tuturor și ca focar de atracție spre ea. Învierea lui Hristos prevestește deplina „trecere” de la viața robită legilor naturii în starea actuală, la viața din Dumnezeu Cel absolut, în care materia va fi ridicată în Duhul Sfânt peste legile care o robesc și prin care robește pe om.

Starea morții noastre față de păcatele plăcerilor egoiste e o treaptă mai înaltă la care urcă omul în transcenderea sa. Prin moartea cu trupul, acceptată din credință, va trece la o treaptă și mai înaltă. Iar învierea cu trupul va fi trecerea la cea mai înaltă treaptă. Starea morții față de păcat e o biruire a prea marilor dependențe ale omului de lume și de trupul ajuns într-o robie față de ea prin păcat, sau prin slăbirea legăturilor cu Absolutul personal. Starea morții cu trupul va fi o eliberare completă a trupului de aceste dependențe. Dar starea de înviere va fi ridicarea trupului de către sufletul înălțat la treapta atinsă printr-o mai mare penetrare a lui de Dumnezeu, o dată cu moartea trupească, la starea de transparentă desăvârșită a lui Dumnezeu prin omul întreg. Sufletul reunifică prin aceasta trupul cu sine și, prin aceasta, cu Dumnezeu la nivelul cel mai înalt, după asemănarea lui Hristos. Se restabilește omul întreg, dar la treapta de supremă transcendere și de deplină transparentă a lui Dumnezeu prin el, asemenea lui Hristos și în unire maximă cu El.

La învierea cu trupurile vor fi duși, la sfârșitul chipului actual al lumii și cei ce nu au lucrat deloc la pregătirea lor, pentru un trup deplin transparent și care, deci, n-au trecut cu sufletul prin moarte la o treaptă mai luminoasă. Căci și aceia vor ajunge la o eternitate a lor cu trupul, fiindcă Hristos, înviind, a eternizat identitatea tuturor oamenilor creați de Dumnezeu în întregimea lor sufletesc-trupească. Dar trupurile acelora vor avea o opacitate dusă la extrem și chinurile de patimi imposibil de satisfăcut, în așa fel că nu va mai fi în ei nici

o mișcare de spiritualizare a lor, datorită extremei slăbiciuni la care a ajuns spiritul lor. Opacitatea în care vor fi încremeniți va fi o rigiditate chinuitoare în rău, echivalentă cu extrema neputință spirituală a comunicării. Aceasta, nelăsând să se vadă din sufletul lor nici o mișcare spre bine, spre lumină, nici pentru ei, nici pentru alții, nu le va permite nici o deschidere. Deosebiți de ei vor fi cei ce s-au pregătit insuficient pentru transparența învierii. Deși sufletele lor trec după moarte într-o stare oarecum întunecoasă, vor putea fi ajutați pentru o înviere fericită de rugăciunile altora.

Omul nu e om cu adevărat fără trup. Dumnezeu a voit să se facă transparent pe Sine și spiritul omului și prin materie. De aceea a creat pe om cu trup. Numai prin trup spiritul lui se comunică în întregime. Înțelegerea de către om a nesfârșitelor nuanțe ale existenței nesfârșit de variate, bucuria Lui deosebită de fiecare om, bunătatea de toate felurile manifestată în tot felul de acte, toate potențate de puterile corespunzătoare ale lui Dumnezeu, lucrătoare în om, iau aspecte de frumuseți negrăite, arătându-se prin ochii trupului, prin dulceața glasului, prin toată delicatețea și curăția feței. Dar aceasta înseamnă o transparență a trupului dusă până la un grad care face imposibilă contestarea realității spiritului.

Dar despărțirea omului de Dumnezeu, Izvorul infinitei vieții spirituale, a slăbit, pe de o parte, forța de iradiere a spiritului omenesc prin trup, pe de alta, a făcut trupul în mare parte opac și fața hidoasă, nesimpatică, prin faptul că omul s-a ocupat în cea mai mare măsură, dacă nu exclusiv, de plăcerile sale egoiste. Mișcările pătimase din el au fost și cauza descompunerii treptate a trupului, descompunere terminată prin moarte. Omul aproape că și-a pierdut conștiința că are un spirit stăpân pe mișcările pătimase și însetat după îmbogățirea din Absolutul personal. Spiritul și-a pierdut puterea asupra trupului, care, agitat de lăcomie, de voluptăți și de eforturile consumului, capătă o față urâtă, nesinceră și se descompune treptat. Dar el totuși va învia cu urâtenia ce i-a devenit proprie. Încă din cele mai vechi timpuri, oamenii au devenit, pentru conștiința și preocuparea lor, numai trupuri (*Gen. VI, 3*) netransparente spiritual.

Pentru refacerea trupului ca mediu transparent al spiritului și al Absolutului personal, S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, suprema Existență spirituală S-a adus jertfă și a înviat ca om, pentru a face pe toți oamenii care se unesc cu El prin credință să recâștige prin puterea spiritului reîntărit în ei de prezența lui Hristos, trupurile în starea de supremă și veșnică transparență. Dar cei ce nu fac și din partea lor eforturi în această direcție vor învia cu trupurile stăpânite și cu fețele urățite de patimi.

Învierea lui Hristos n-a fost deci o readucere a trupului Său la starea dinainte de moarte, căci aceasta L-ar fi ținut iarăși supus stricăciunii (coruperii) și morții. Dar n-a putut fi nici formarea unui trup cu totul străin de cel dinainte de moarte. Ci a fost o readucere la viață a trupului Său dinainte de moarte, dar spiritualizat la maximum, pătruns desăvârșit de armonia și comunicativitatea spiritului unit cu Dumnezeu. Trupul lui Hristos păstra urmele cuielor. Prin el apărea viața sufletului Său propriu, imprimată de gândurile și faptele Lui generoase și mântuitoare, purtat de extrem de luminosul său ipostas divin. Apostolii au cunoscut în trupul lui Hristos cel înviat, trupul Lui dinainte de moarte, dar ridicat la cea mai luminoasă slavă, transparență și frumusețe duhovnicească.

Datorită stării lui în duhovnicie, era un trup total transparent pentru sufletul și dumnezeirea Sa și deci cei ce-l vedeau își dădeau seama de prezența dumnezeirii în el. Era un trup eliberat de orice dependență de condițiile vieții în lume. Participa deplin la viața Absolutului personal. Era prin aceasta un trup luminat de slava Absolutului. Era un trup al libertății desăvârșite și un transparent neumbrit al rațiunii, al înțelegerii și al simțirilor curate. Prin el nu se vede decât lumina. Deci, un trup care nu mai era supus necesităților comune cu cele ale animalelor. În acest fel de trup se va îmbrăca fiecare om iubitor de Hristos la înviere, dar păstrând notele lui personale și tot ce s-a imprimat în el prin faptele și gândurile lui cele bune din timpul vieții pământești. Aceasta e slava pe care o vede Sfântul Apostol Pavel când spune: „Așteptăm ca Mântuitor pe Iisus Hristos, care va preface chipul trupului nostru, după chipul trupului slavei Lui“ (*Filip III, 20*). E aceeași slavă în care s-a îmbrăcat trupul înviat al Domnului, care e atât de copleșit de Duhul, încât se poate spune că Domnul cel înviat e Duhul. Iar aceasta înseamnă că trupul Lui are desăvârșita libertate. Sfântul Apostol Pavel spune aceasta prin cuvintele: „Domnul este Duh. Și unde este Duhul Domnului acolo este libertatea. Iar noi toți privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă ca la Duhul Domnului“ (*II Cor. III, 18*).

Trupul înviat va fi în starea spre care a fost creat trupul, prin ridicarea la participarea deplină la Absolut, prin „trecerea“ lui la viața total liberă a Absolutului, trecere numită în evreiește „Paște“. Învierea lui Hristos e „Paștele“ Lui și temelia „Paștelui“ nostru al tuturor.

Despre caracterul duhovnicesc și, de aceea, plin de slavă sau de lumină al trupului înviat al lui Hristos vorbește Sfântul Apostol Pavel și când declară că învierea va face și trupurile noastre trupuri duhovnicești, nestricăcioase și pline de slavă: „Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu, iar Adam cel de pe urmă (Hristos) cu Duh de viață dătător“. De aceea și trupul nostru „se seamănă într-o stricăciune, învie într-o nestricăciune; se seamănă într-o necinste, învie într-o slavă... Se seamănă trup natural, învie trup duhovnicesc“ (*I Cor. XV, 45*).

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră aspirația și chiar mișcarea spre înviere sădite în ființa noastră de Dumnezeu. De aceea, tot Dumnezeu o și susține, dar nu împiedică pe om să o săvârșească și el. „Răul nu e mai tare ca puterea cea bună... Nici nu poate fi schimbarea și alterarea mai tare și mai persistentă decât Cel ce e pururea, la fel și fixat în bine. Dar voia dumnezeiască e neschimbabilă, iar caracterul schimbător al firii noastre nu rămâne fără nici un rău. Dar ceea ce se mișcă pururea, dacă înaintează spre bine, nu va sfârși niciodată mișcarea înainte, dat fiind drumul de parcurs. Căci nu va afla vreodată vreun capăt a ceea ce caută, ca să se oprească din mișcarea spre aceea“³⁴. Față de cei ce aduc ca obiecție împotriva mișcării spre înviere faptul că trupurile se descompun prin moarte și judecă dumnezeirea după măsuri omenești, declarând că nici Dumnezeu nu poate învia trupul, Sfântul Grigorie spune: „Este în suflet o afecțiune și iubire naturală față de trupul cu care a conviețuit, o afecțiune și o cunoștință de pe urma puterii sădite în fire, în baza unirii sufletului cu El. Iar prin aceasta rămâne într-o comuniune neconfundată cu trupul propriu, care distinge pe unii de alții. Deci, sufletul atrăgând iarăși la sine ceea ce-i este înrudit și propriu, ce greutate

ar sili puterea dumnezeiască să oprească cele ce sunt familiare ca să se miște fiecare spre ceea ce îi este propriu, printr-o atracție negrăită a firii?³⁵

Dumnezeu a pus deci firea omenească într-o mișcare veșnică, care, după despărțirea sufletului de trup, le face să tindă a se readuna. Contribuția Lui la învierea celor morți e în primul rând aceea de a nu se opune pornirii sufletului de a se readuna cu trupul.

Conceptia Sfântului Grigorie despre tendința sufletului după trupul ce l-a avut, corespunde învățaturii despre unitatea de ființă a omului, constând din trup și suflet. De asemenea, și ideii lui despre aspirația spre existență fără sfârșit a omului ca întreg.

În învățătura creștină oamenii, odată căzuți în păcatul strămoșesc, nu se mai pot elibera ei înșiși de moartea trupului. Rolul lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, este indispensabil în scopul acesta, pentru că omul nu poate reîntra prin sine în cea mai deplină legătură cu Dumnezeu înțeleasă ca și comunicare, fără să înceapă această comunicare de la Dumnezeu. Iar învierea depinde de aceasta. Dacă cei plecați de aici încremeniți în rău nu mai pot să se întoarcă spre bine nici cu ajutorul lui Hristos, chiar dacă învie și ei, ceilalți ajung la învierea definitivă într-o fericire. În amândouă cazurile, oamenii ajung la o oprire a mișcării. Cei dintâi se opresc în odihna fericită. Aceasta pentru că umanitatea încadrată în ipostasul Fiului lui Dumnezeu e într-o comunicare desăvârșită cu dumnezeirea, în veci neschimbată, din care li se comunică și lor această stabilitate de înviere, dacă din partea lor s-au unit cu Hristos prin credință. Dulceața unirii desăvârșite cu Hristos e așa de mare în starea lor de înviere, că mișcarea lor se oprește într-o veșnică odihnă comunicativă în Hristos și cu Hristos Cel înviat. E o idee pe care a clarificat-o Sf. Maxim Mărturisitorul. Numai asumarea firii omenești în ipostasul Cuvântului, prin încadrarea în acest sân suprem de desăvârșită iubire al existenței, asigură pe cei ce voiesc împotriva morții definitive sau a unor reîncarnări nesfârșite, provocate de etern nedepline mulțumiri. Oamenii se pot uni ușor cu Fiul lui Dumnezeu, Care a intrat în putința comunicării veșnice cu ei prin umanitatea asumată și prin iubirea nemărginită pe care le-o comunică prin ea. Iar prin aceasta îi ține statornici în fericirea maximă a odihnei în Ei, încât nu mai doresc o mișcare mai departe, care se poate schimba din bună în rea, din iluzia că e mai bună. În această odihnă veșnic comunicantă și în continuă sporire în El, îi ține Hristos nu numai prin faptul că e ca Dumnezeu infinit în puterea de viață dătătoare a învierii, ci și prin faptul că e Persoană și nu o esență, ca în platonism și origenism, incapabilă de o iubire conștientă. E o Persoană dumnezeiască ineputabilă în dragostea nesfârșită ce ne-o arată. La aceasta se adaugă faptul că această Persoană e totodată om, arătându-ne, în dragostea Ei nețărmurită capabilă de alte și alte manifestări, o intimitate și o înțelegere umană, dincolo de care nu mai simțim trebuința să trecem la una mai înaltă. În felul acesta, Omul Hristos Însuși e și culmea existenței fericite la care ajunge omul. Căci în El Omul însuși e și Dumnezeu. În Omul însuși află omul odihna fericirii eterne și infinite. Dar tocmai de aceea cel ce refuză comuniunea cu Hristos refuză totul.

De altfel, însuși Sf. Grigorie de Nyssa afirmă, de pe de altă parte, neschimbarea mișcării din bine, când vorbește de mișcarea stabilă sau de stabilitatea mobilă a celor înaintați în desăvârșire. Iar dacă există o stabilitate

eternă în bine a celor desăvârșiți, de ce n-ar exista și o nemișcare din agitația în rău a celor învârtosați în el? E o nemișcare care totuși nu e o odihnă. Aceasta ne arată învierea în fericire, ca o culme a întregului uman, ca o ridicare a lui din relativitatea unei continue insatisfacții și ca o împlinire a aspirației fundamentale care-l stăpânește pe om. Iar învierea în nefericire, ca o insatisfacție fără nădejdea scăpării din ea. Dar odihna în culmea reală a fericirii nu-i o încremenire, ci o stabilitate mobilă, cât și o bucurie continuă în gustarea aceleiași iubiri infinite, sau în iubirea fericită a aceluiasi Subiect infinit de iubitor. Iubirea desăvârșită e și etern stabilă și etern mobilă pentru că e vie și dă viață, pentru că cel ce iubește e mereu viu în manifestarea iubirii lui către cel iubit, e mereu viu în comunicarea plenară cu cel iubit și cel iubit mereu viu în iubirea nesfârșită ce i se arată.

Această fericire culminantă, în comuniune cu Fiul lui Dumnezeu, Cel întrupat și înviat ca om pentru veci, și cu toți cei uniți în această comuniune, nu poate avea loc fără transparența spirituală maximă și prea curată a trupurilor, deci fără înduhovnicirea desăvârșită a lor, sau o are ca efect pe aceasta. Iubirea, transparența spirituală prin trupuri, care asigură în același timp integritatea complexă a ființei și a vieții umane, și înduhovnicirea egală cu o negrăită îmbogățire și adâncire spirituală, țin la un loc.

Dar la această culme a fericirii prin înviere nu poate ajunge omul de unul singur după moartea sa, ci toți împreună la sfârșitul lumii. Căci ea e o comuniune universală, o bucurie a fiecăruia de fiecare. Dar ea e dăruită unora și refuzată altora, pe temeiul unei judecăți de obște. La judecata aceasta se va osândi, sau se va pune în evidență pentru veci, ceea ce au făcut cei mai dinainte din istorie pentru înălțarea sau degradarea urmașilor și în ce măsură urmașii s-au rugat pentru păcatele înaintașilor și au topit prin faptele lor bune faptele rele ale acelora și urmările lor în ei, și în aceia, în baza comunicării din iubire între ei și aceia. Antecesorii se vor mântui prin bunele influențe lăsate asupra urmașilor, iar urmașii se vor mântui pe ei și pe cei dinaintea lor prin rugăciunile și faptele lor bune pentru înaintași, dar și prin influențele lăsate asupra urmașilor, iar urmașii se vor mântui pe ei și pe cei dinaintea lor, prin rugăciunile și faptele lor bune pentru înaintași, dar și prin influențele bune lăsate asupra urmașilor, care mai vin după ei la existență, sau prin rugăciunile și faptele sale în numele acelora. Aceasta va descoperi rostul succesiunii generațiilor în istorie, sau va lumina însuși rostul istoriei, ca umanitate succesivă chemată să înainteze, dar nu în mod silit, spre ținta de supremă desăvârșire a ei în Dumnezeu, în mare măsură, în mod solidar. Istoria se va arăta solidară prin reciprocul bine sau rău ce și l-au făcut generațiile anterioare și cele posterioare. Ea e chemată la o purificare continuă până la judecata din urmă pentru Împărăția de veci. Dar faptele pentru înaintași și urmași nu pot să nu fie și fapte pentru contemporani. Așa ne preparăm pentru împărăția veșnicei iubiri între noi.

Cei buni se vor face atunci deplin transparenți prin trupuri, iar cei răi își vor arăta chiar în opacitatea lor nu atât materială, cât întunecoasă spiritual, egală cu însingurarea lor, egoismul și dușmănia pe care le-au întreținut în istorie, indiferent în care timp au trăit. Cei de la sfârșit vor fi condamnați nu pentru influența rea asupra urmașilor, ci pentru lipsa rugăciunilor și a faptelor bune

altruiste către contemporani, pentru predecesori. Toți trebuie să creștem spiritual prin iubirea față de toți. Toți avem datorii față de toți. Vom fi mântuiți și duși în Împărăția iubirii, sau osândiți la o însingurare schizofrenică pentru ceea ce am făcut sau nu am făcut tuturor. Aceasta pune în lumină importanța fiecăruia ca far de lumină sau ca izvor de întuneric, de ură și de amăgire în istoria omenirii, oricât de modest ar fi, întrucât s-a făcut prin influența avută în ea, o pricină de osândă sau de mântuire și mai mare pentru sine și pentru alții.

Dar de transparența spirituală oamenilor prin trupuri, care se va arăta atunci, ține și transparența lor prin lumea obiectelor, prin cosmos. Cei buni vor lumina atunci deplin, comunicându-se mai mult și prin lumea materială. Cei răi o vor acoperi de întuneric și o vor face o piedică în comunicare. Aceasta își va descoperi prin cei buni, pe de altă parte, sau în modul acesta, sensurile ei adânci și frumusețea armoniilor din ea, căci oamenii nu vor mai fi opriți la uzul lucrurilor, ca mijloace de întreținere a trupurilor. Mișcările de suprafață a forțelor din ea, corespunzătoare trebuințelor trupesti, vor fi copleșite de arătarea adâncimii lor spirituale, de revelarea tot mai mare a minunatelor lor armonii, ca și de contemplarea liniștită a acelor sensuri de către oameni, care vor vedea în ele pe Dumnezeu, concomitent cu adâncirea lor în ei înșiși și în ceilalți, prin comuniunea dintre ei.

Nu se poate să nu tindă și lumea spre o țintă a desăvârșirii ei, care nu poate fi decât o deplină revelare a frumuseților ei în Duhul Sfânt. Numai mișcarea spre o astfel de țintă a deplinei ei transparențe și iluminări pentru Dumnezeu și spre starea de mediu de comunicare desăvârșită între oameni, îi poate revela sensul de operă creată prin Cuvântul în Duhul Sfânt, pentru a se umple tot mai mult de Ei.

Acesta va fi „cerul nou și pământul în care locuiește dreptatea“ (*II Petru* III, 13; *Apoc.* XXI, 1), sau viața comuniunii în iubire. Acestea vor fi aduse nu printr-o transformare evolutivă, ci după multe zguduirii sociale, dependente de voia oamenilor și de o influență demonică asupra ei și printr-un foc care va desface stihiiile arzându-le și va face să piară cerurile de acum (*II Petru* III, 10). Dar și ele vor contribui la creșterea spirituală a unora, ca să ajungă și ei la învierea într-o fericire. Nu numai omul, ci și universul trebuie să treacă prin moarte pentru a transcende starea actuală supusă unor legi rigide, pentru a deveni mediu transparent al Absolutului personal, care va copleși legile ce robesc acum pe oameni prin iubirea comunicantă a acelui Absolut, care va umple și persoanele umane.

Învierea lui Hristos ne-a revelat chipul actual al lumii ca destinat sfârșitului, sau transfigurării. Până la învierea lui Hristos nu se știa de aceasta. Se cugeta că chipul acesta al lumii, în care persoanele apar și par că mor definitiv, va dura veșnic în non-sensul lui, ca un Cronos care naște mereu prunci noi, pe care-i mănâncă. Învierea lui Hristos ni s-a arătat ca începutul părții finale ale acestui chip al lumii, căci Hristos lucrează la învierea Lui, prin trupul eliberat de rigiditatea lui, asupra lumii ca să o ridice la starea de mediu potrivit vieții oamenilor înviați cu trupul pentru veșnicie. De aceea, Apostolii prezintă timpul de după învierea lui Hristos, ca timpul de pe urmă.

Prin ea s-a proiectat asupra lumii și a timpului lumina sensului. Lumea aceasta nu poate fi din veci și nu poate dura în veci, ca o lume care naște oameni ca să-i omoare. Aceasta ar arăta-o ca o existență prin sine, dar profund imperfectă, profund imprimată de rău, ceea ce implică o totală contradicție; sau ca o existență care în această îmbinare de bine și rău, sau mai degrabă dominată de rău, nu are nimic mai puternic deasupra ei, în non-sensul ei. Învierea lui Hristos „a umplut toate de lumină”. Învierea lui Hristos și învierea noastră în El arată victoria finală a binelui în ea, ca adevărată relație între oameni. Ea dă un sens și o țintă pornirii de transcendere spre comuniune, trăită de oameni în lume și arată pe Dumnezeu lucrând pentru transparența Sa tot mai luminoasă, chiar prin trupurile oamenilor și prin cosmosul legat de ele, ducându-le spre eternitatea fericită a deplinei transparențe și comunicări ale Sale și a oamenilor între ei.

6. Tainele Bisericii ca trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu Cel în Treime slăvit, prin Hristos, în cursul vieții noastre pământești

În Hristos umanitatea a realizat și realizează aspirația sa de a se transcende până la unirea cea mai deplină cu Dumnezeu, Absolutul personal. Pentru aceasta a trebuit ca unirea cu El să se facă în trei moduri:

a) Trebuia ca umanul să se unească cu dumnezeirea într-un unic ipostas, Cel al Fiului lui Dumnezeu, pentru oameni, ca aceștia unindu-se cu El ca și cu un om, să se unească în El cu Fiul lui Dumnezeu Însuși, devenind pentru veci fii ai Tatălui ceresc.

b) Pentru aceasta, Fiul lui Dumnezeu trebuia să Se unească în mod deosebit cu o Fecioară, luându-Și din Ea umanitatea curată de păcat, deschisă spiritual total lui Dumnezeu.

[c)] Oamenii trebuiau să se unească cu Fiul lui Dumnezeu făcut om, ca persoane distincte, așa cum au fost creați de Dumnezeu, neconfundați nici cu Dumnezeu, nici între ei.

Acestea sunt cele trei moduri de transcendere a umanului până la unirea cu Dumnezeu, primele două fiind necesare celui de al treilea.

Modul din urmă se realizează în trepte, care se numesc Taine. Prin ele oamenii urcă în transcenderea lor până la capăt, atât spre Dumnezeu cât și întreolaltă, omul aspirând spre amândouă. Prin ele realizează de fapt atât unirea cu Dumnezeu până la capăt, cât și unirea întreolaltă. Dar capătul transcenderii nu înseamnă și oprirea nemișcată în ea. Niciodată omul nu rămâne nemișcat în transcenderea spre Dumnezeu și spre semenul său. În veci, Dumnezeu și seamănul său și chiar sinea proprie îi rămân mistere în a căror comunicare nesfârșită se poate pătrunde tot mai mult, dar de la un anumit loc fără să se mai

poată ieși din ele, ci odihnindu-se veșnic în ele. Capătul transcenderii înseamnă numai o formă a transcenderii peste care nu mai poate fi alta.

Mai repetăm că Tainele nu sunt transcenderi în planul creat, de la o treaptă la alta, ci de la creat la Absolutul personal. O oarecare transcendere spre Aceasta se realiza și înainte de Hristos, prin gândirea omului la sine și prin relațiile cu semenii, cu natura și cu Dumnezeu, care Se făcea oarecum simțit și necesar de cugetat prin toate.

Dar cea mai deplină și clară transcendere spre Absolutul necreat nu s-a putut face decât atunci când a venit El însuși ca om, în întâmpinarea oamenilor în Hristos, intrând pentru veci în dialogul cu el.

Credința creștină afirmă că această unire în trepte nu e o operă a omului și nici o confundare cu Dumnezeu (lucru care e arătat și de faptul că Fiul lui Dumnezeu Se face un om distinct de noi, sau ia umanitatea noastră în ipostasul Său veșnic distinct, în mod neconfundat, prin învățătura că transcenderea aceasta are loc prin harul venit prin Hristos, în comunicare cu El.

Iar faptul că relația intimă cu Dumnezeu, în care intră prin Taine, accentuează calitatea omului de persoană unică, de valoare eternă, scăpat de sub forța naturii depersonalizate prin patimi, se arată nu numai în aceea că Dumnezeu Însuși e o Treime de Persoane, ci și în aceea că în fiecare Taină, omul care o primește este indicat cu numele. El e primit în fiecare Taină ca persoană unică în comuniunea pentru veci prin Hristos, Persoana dumnezeiască devenită și om pentru veci, în comuniune cu Treimea Persoanelor dumnezeiești, indicate și Ele cu numele, asigurându-i-se prin aceasta fericirea veșnică.

Dacă la naștere omul primește un nume din partea persoanelor existente, pentru că în relația cu ele se definește ca persoană nouă, unică, de neînlocuit, prin Taine i se asigură existența eternă ca persoană unică, prin faptul că e primit de Dumnezeu în comuniunea cu Sine, comuniune supremă de Persoane neconfundate între Ele și de aceea purtătoare și Ele de nume distincte. Numai persoanele pot da fericire și nume altor persoane.

Întâi se asigură persoanei umane existența prin nașterea din nou, după asemănarea lui Hristos ca om prin Duhul Sfânt, care-l face pe omul devenit rigid în egoismul său, comunicant cu Persoanele Sfintei Treimi și cu semenii. E un fapt arătat prin scufundarea lui în apă, simbol și organ al Duhului Sfânt, care încorporează numita persoană în mod neconfundat în comunitatea de persoane neconfundate ale Bisericii, toate în comuniune cu Sfânta Treime, prin Hristos.

Astfel, în *Botez* se naște omul nou în Hristos, deplin personalizat și deschis comunicării cu Sfânta Treime și cu semenii. De aceea, atunci se săvârșește și prima treaptă a transcenderii adevărate a omului spre semenii săi, sau unirea cu ei prin comunicarea frățească în Biserică, ca trup tainic și viu, multipersonal, al Domnului, încredințându-se totodată și răspunderii celorlalți, reprezentați prin nași, care îl țin în unitate cu ei prin credință. Am mai văzut că ea este o naștere a omului cu concursul voinței proprii prin Duhul Sfânt, Care face să răsară în om în mod clar conștiința lui de om nou, ca fiu al Tatălui, unit cu Hristos, ca frate al Lui, comunicant cu Hristos și prin El cu Tatăl și cu semenii săi, ceilalți fii ai Tatălui și frați ai lui Hristos și ai săi. Botezul s-ar putea numi de aceea și

Taina deplinei înfrățiri a omenilor înfiați de Tatăl, în Hristos prin Duhul Sfânt și, deci, vii în comunicarea lor iubitoare cu Dumnezeu și cu ceilalți.

De o nouă transcendere, în calitate de persoană ce a ieșit de sub robia forțelor naturii, se împărtășește omul prin *Taina Mirungerii*, care este o întărire a lui în starea de înfiere de către Dumnezeu, sau de om nou; o întărire în viața cea nouă în Hristos și în conștiința de bărbat și de împărat peste aceste forțe, ce i-o trezește această taină în viața de toate zilele; o întărire în lupta bărbătească cu patimile înrobitoare. Acum Duhul Se imprimă mai ferm în om și se îmbibă și mai mult în toate măduarele, ca un untdelemn greu de distins de ele, înmuindu-i rigiditatea egoistă, imprimându-se ca o pecete în toate organele trupesti prin care lucrează sufletul lui, în care s-a sălășluit Duhul Sfânt, dându-i chipul luminos al dragostei față de Tatăl, împreună cu Hristos și cu ceilalți frați în Hristos și curajul să spună din puterea Duhului aflător în el împreună cu Hristos: „*Avva Părinte*“.

Dar cel ce a devenit om nou în Hristos sau în unirea cu El și a fost imprimat în toate puterile sufletului și în organele simțurilor și ale trupului de Duhul Sfânt, poate înainta mai departe în unirea cu Hristos, poate realiza o nouă treaptă a transcenderii. Aceasta are loc în dumnezeiasca *Euharistie*. Acum nu mai pătrunde în om Hristos numai prin harul sau prin energia Lui, asemenea apei sau untdelemnului, ci cu însuși trupul și sângele Lui, primite de om de bună voie în sine. Unirea cu Hristos a ajuns acum la treapta cea mai înaltă. Omul are acum în ființa sa trupul și sângele lui Hristos pline de dumnezeirea Lui, dăruindu-și și el trupul și sângele lui Hristos, pentru a le avea comune pe ale sale cu ale Lui, atât el cât și Hristos. Omul nu simte însă acest fapt cum simte Hristos umanitatea Sa unită cu El ca ipostas dumnezeiesc. Omul are doar o conștiință a împlinirii acestui fapt și aceasta îi pune în mișcare mai mult sau mai puțin simțirea sa. El e ridicat de Hristos, ca Cel ce poartă simțirea de jertfă imprimată în El, la treapta cea mai înaltă de persoană, adică la treapta de persoană gata de dăruire jertfitoare Tatălui, pentru semenii săi, împreună cu Hristos. Cu cât te dăruiești mai mult, cu atât ești mai înălțat ca persoană și într-o comuniune mai accentuată cu cel căruia te dăruiești. Pentru adâncirea continuă a acestei simțiri i se dă omului puțința unei mereu repetate împărtășiri cu trupul și cu sângele lui Hristos, pentru o intensificare neîncetată a acestei conștientizări și personalizări dezvoltate pe măsura dăruirii de Sine. Responsabilitatea lui e trezită cât mai mult prin rostirea numelui lui. Valoarea cu care e îmbrăcat prin primirea lui Hristos Cel înviat prin jertfa ca om, la viața de veci se afirmă prin asigurarea vieții de veci pe seama lui. El va fi în veci unit cu Hristos, dar neconfundat cu El.

Trezirea acestei responsabilități începe și ea printr-o chemare spre împărtășire. Aceasta este anticipată și ea de o chemare a celor ce o vor primi: „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați“. Iar unirea tot mai adâncă cu Hristos, sau transcenderea neîncetată spre Absolutul coborât la om, cu care omul nu se poate totuși identifica în veci, deși l-a ridicat la o comunicare eternă cu El, se exprimă din partea credincioșilor prin rugăciune:

„Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai adevărat, în ziua cea neînserată (pururea luminoasă) a Împărăției Tale“.

Că Cel cu care ne unim sau spre care ne transcendem continuu pe pământ este o Persoană deosebită de noi, pe de o parte, mai presus de noi ca Dumnezeu, pe de altă parte, coborâtă la noi ca om, se arată în faptul că omul nu-și dă singur Tainele și nu printr-un semn întru totul ca sine, ci prin preot, care e, pe de o parte, om ca noi, pe de alta, investit cu un har deosebit din partea lui Hristos. În viața viitoare, Hristos Însuși ni se va face sesizat ca prezent în împărtășirea de El, pe de o parte, ca om, pe de alta, deplin luminat de dumnezeirea Sa și ineputabil în comunicarea de Sine.

Mai menționăm că omul, realizând mereu transcenderea de sine și deci și înaintarea spre adevărata sine a sa, prin primirea deasă a trupului și sângelui lui Hristos, e tot mai conștient, cât trăiește pe pământ de greșelile ce le-a săvârșit și le săvârșește, împiedicându-l în această înaintare. De aceea, el trebuie să-și întărească trăirea transcenderii și practicarea comunicabilității în Sfânta Euharistie, prin cererea și obținerea iertării greșelilor sale și prin împăcarea cu ceilalți. Iar acesta e primul lucru pe care trebuie să-l facă, adresându-se lui Hristos tot prin preot, din conștiința că nu și-a greșit sieși și nu-și cere de la sine și nu-și dă singur iertare, sau cine știe ce esență impersonală aflată în adâncul său. Căci nu poți cere iertare decât de la o Persoană conștientă și care te ajută să trăiești în legătură cu ea: Persoana lui Dumnezeu. Numai aceasta îți poate da iertare de greșelile săvârșite față de persoane și, în ultimă analiză, față de Ea, Care iubește toate persoanele create de Ea. Numai printr-o mărturisire deasă devii tot mai mult persoană conștientă de responsabilitatea proprie. Ea e un exercițiu în comunicarea sinceră și în înălțarea prin smerenie.

Căci greșelile sunt săvârșite nu numai față de oameni și iertarea nu se obține numai de la ei. Nici un om nu te poate elibera deplin de conștiința vinei. De aceea, iertarea se cere și se obține prin preotul investit de Hristos cu un har deosebit, de trimis al Lui. *Spovedania* este astfel și ea un act de transcendere, o trecere peste o piedică a legăturii netulburate cu Dumnezeu, o trecere care nu se poate face fără ajutorul lui Dumnezeu Însuși. Ea este înlăturarea unei piedici ce se ridică din tine, de aceea și din partea lui Hristos, în calea unirii mântuitoare cu El în Sfânta Împărtășanie.

Dar prin Sfânta Împărtășanie ne unim într-o comunicare tot mai neîmpiedicată și mai mult nu numai cu Hristos, ci și cu toți cei ce se împărtășesc cu același trup și sânge al Lui, prin care ne comunică dragostea Lui tuturor, vrând să ne unească în modul cel mai strâns cu Sine și între noi. Ne depășim astfel în același mod continuu pe noi înșine, nu numai spre Dumnezeu făcut om, ci și spre ceilalți, devenind tot mai mult împreună cu ei, prin comunicare, un trup al lui Hristos. Căci nu ajungem niciodată la viața deplină proprie trupului comun, fără comunicare cu ceilalți, ci rămânem celule uscate, bolnave. Pe de altă parte, trăim totdeauna mai deplin misterul propriu în întâlnirea noastră comună cu misterul celuilalt, în misterul lui Hristos ca Dumnezeu făcut om. Această comunicare cu ei în Hristos provoacă în noi trăiri de fericire, pe care nu le-am putut avea altfel, pregătindu-ne pentru fericirea veșnică. Fără smerenia mărturisirii nu depășim rigiditatea mândriei noastre, nu ne pregătim și noi înșine pentru comunicarea a cărei putere o primim din împărtășirea cu Hristos,

nu facem și din partea noastră transcenderea necesară înălțării și umanizării noastre continue.

Iar această comunicare o trăim și în cererea și obținerea iertării greșelilor noastre tot mai abil mascate față de Dumnezeu și de semenii noștri, greșeli care, mai ales când ocolim mărturisirea lor din mândrie, slăbesc comunicabilitatea și unirea noastră cu Dumnezeu și cu ei.

Dar e de menționat că în *Sfintele Taine* ne transcendem spre o unire comunicativă tot mai adâncă cu Hristos și împreună cu El, ca fii, spre Tatăl în Duhul Sfânt, în conștiința că însăși transcenderea aceasta, care ne pare că o facem din puterea noastră, e din puterea lui Dumnezeu.

Iar Dumnezeu e Absolutul liberei iubiri în Sine însuși, pentru că e Treimea de Persoane și, ca atare, nu are nimic în el străin de El. El are în Sine totul, pentru că e existența nemărginită de la Sine și iubirea interpersonală în Sine. Treimea Cea de o ființă Se arată în iubirea fiecărei Persoane față de fiecare Persoană, iubire desăvârșită și prin iubirea comună dintre eu și tine, față de al treilea și prin bucuria celui de al treilea de iubirea fiecărei persoane față de alta. Această iubire ne-o aduce Fiul întrupat al lui Dumnezeu, dăruindu-ni-Se prin trupul și sângele Său, care a făcut prin jertfa adusă Tatălui pentru noi, iubirea Sfintei Treimi accesibilă nouă și lucrătoare în noi în forma cea mai impresionantă și mai eficientă.

Spre acest Absolut al iubirii Sfintei Treimi ne transcendem în *Sfintele Taine*, din puterea iubirii Ei ce ni se comunică în *Sfintele Taine*, ca umplându-ne de ea să ne iubim și mai mult unul pe altul și împreună să iubim pe al treilea, sau să avem bucuria unuia față de altul, sporită de bucuria Celui de al treilea.

Dar ne ridicăm în iubirea Sfintei Treimi, în care se arată unitatea ei de ființă, ajutați de Unul din Treime, coborât la noi ca om. Acesta S-a umplut și ca om de iubirea proprie Persoanelor Sfintei Treimi întreolaltă, comunicând-o și nouă treptat, în măsura în care o putem primi ca să ajungem la suprema treaptă a ei în viața viitoare. El ne-a adus această iubire și nouă, ca să le putem iubi și noi pe Ele și să ne iubim tot mai mult unul pe altul și pe Ele, cu iubirea cu care iubesc și ne iubesc persoanele Sfintei Treimi.

De aceea, în *Sfintele Taine* ne unim cu Hristos, dar prin Duhul Lui, care ne dă iubirea și simțirea de fii ai Tatălui și, prin aceasta, de membri ai Împărăției iubitoare a Sfintei Treimi. Deci ne unim prin Fiul lui Dumnezeu făcut om cu Sfânta Treime. Aceasta se arată și prin începerea Sfintelor Taine cu binecuvântarea Împărăției Sfintei treimi, cu excepția *Spovedaniei* și a *Maslului*, care-l arată pe om slăbit în calitatea de membru al Împărăției Sfintei Treimi. Astfel, ne ridicăm în alt sens la împărtășirea de putere iubitoare și de libertatea absolută a Sfintei Treimi, scăpați de sub robia oricărei patimi egoiste.

Sunt trei motive pentru care ne botezăm în numele Sfintei Treimi și afirmăm lucrarea ei în toate Tainele ce le primim:

a) Pentru persistența celor trei Persoane din veci și până în veci, ceea ce constituie temelia pentru durata fiecărei Persoane create în veci;

b) Precum în Sfânta Treime, fiecare Persoană durează în veci în unicitatea sau identitatea ei, așa durează după creație și viețuiește prin participarea veșnică la fericirea Sfintei Treimi fiecare persoană umană care stă în legătură cu Ea,

prin credință în Aceea și în veșnica unicitate a Persoanelor Ei. Precum Tatăl rămâne veșnic Tatăl și Fiul veșnic Fiul și Duhul Sfânt veșnic Duhul Sfânt, așa rămâne în veci fiecare persoană umană ea însăși, netopindu-se în sens panteist în marea și tulburătoarea esență, nici schimbându-se prin reîncarnări în același sens panteist;

c) Fericirea persoanelor umane ce durează veșnic în legătură cu Sfânta Treime, constă în iubirea între ele și Sfânta Treime și în iubirea întreolaltă. Această unire cu Sfânta Treime și între noi în iubire ne-o aduce Unul din Treime, Fiul cel Unul Născut prin întruparea Lui. Dacă n-ar fi Unul din Treime, Hristos n-ar avea nici o putere să ne dăruiască viața veșnică, întru fericirea de-a fi iubiți de Tatăl infinit de bun, de Fiul devenit Frate al nostru în Duhul Sfânt.

Dar unirea cu Unul din Sfânta Treime întrupat ca om se săvârșește în Sfintele Taine prin elementele/creației cosmice, în care lucrează puterea Sfintei Treimi creatoare și susținătoare, făcând-o de folos nouă și cu care, după slăbirea ei prin căderea omului în păcat, revine în plinătatea legăturii prin Fiul făcut om și prin Duhul Sfânt, ca să ne-o facă din nou mijloc spre spiritualizare și spre viața veșnică. Hristos însuși, coborât în apă și primind și ca om pe Duhul în această coborâre, a făcut din nou apa bună, comunicantă a puterii Sfintei Treimi și a puterilor refăcute ale firii umane, arătând că la temelia ei de element curățitor și de viață susținător în sens fizic și biologic, revine din nou în mod plenar ca viață spirituală nemărginită, Duhul Sfânt din Fiul făcut om, așa cum la început, iradiind din Cuvântul, se purta deasupra apelor, exercitându-și puterea de curățire și puterea comunicativă de viață spirituală și veșnică; deci că Sfânta Treime întreagă face iarăși prin Hristos natura mediu comunicant al iubirii Sale față de oameni și între oameni.

Iar pâinea și vinul, ca susținătoare ale vieții noastre trupesti, sunt făcute de Hristos ca Cina cea de Taină din nou, tot prin Duhul Său Cel Sfânt, semne văzute ale trupului și sângelui Său, umplute de viața dumnezeiască și veșnică, deci comunicante ale Fiului lui Dumnezeu făcut om, jertfit Tatălui, înviat pentru noi și iubit de Tatăl, cu care suntem uniți și noi. Dacă cosmosul e făcut ca să ne transcendem prin el unii spre alții și spre Dumnezeu, dar să vină și Dumnezeu la noi prin el, în Sfânta Împărtășanie are loc prin Duhul Sfânt cea mai deplină transcendere a lui Hristos ca om spre Dumnezeu și coborâre a Lui ca Dumnezeu la noi, după ce această transcendere și coborâre a început la Botez și continuă prin toate ierurgiile. Dacă în Hristos, la Botez și la Cina cea de Taină, această transcendere și coborâre s-a făcut în Unul pentru toți, în Sfintele Taine se face în fiecare persoană.

Cosmosul întreg e arătat astfel legat cu noi nu numai pentru existența noastră pământească, ci și pentru cea spirituală și veșnică. Noi transcendem starea lui de acum, dar nu-l anulăm, ci-l folosim transfigurat de energia iubitoare a Sfintei Treimi lucrătoare în noi și în el spre mântuirea și spiritualizarea noastră. Urcăm prin el spre Hristos sau Îl găsim prin el pe Hristos și prin Hristos pe Sfânta Treime, fără să ne dispensăm de el. Prin aceasta se sfințește el însuși și e făcut mijloc de sfințire a noastră, sau de unire a noastră, cu Sfânta Treime și între noi, cum nu se întâmplă în starea noastră de păcat, sau de egoism trupesc. Aceasta ne arată că în toată viața

noastră, în care trebuie să ne folosim de el, trebuie să transcendem, pe de altă parte, starea lui obișnuită ca să ne devină tot mai transparent pentru Dumnezeu, tot mai umplut de lumina și puterea Lui, tot mai comunicant al puterii Lui, care-l ridică peste starea în care ne îngreunează în realizarea acestei uniri în iubire.

Dar în transcenderea spre Sfânta Treime și în coborârea Ei la noi, ne folosim nu numai de elementele văzute ale creației, ci și de cuvintele și gesturile simbolice ale preotului, care, rostite și săvârșite în numele lui Hristos și al Sfintei Treimi, se fac comunicante ale puterii lucrătoare a lui Hristos și al lui Dumnezeu Cel în Treime, fiind ele însele cuvinte și gesturi de transcendere spre Dumnezeu și de coborâre a Lui la noi. Căci ele, repetând cuvintele și amintind faptele mântuitoare ale lui Hristos, Acesta și le recunoaște și le re trăiește ca ale Sale proprii, re trăind în Sine starea Celui jertfit și având starea Celui înviat pentru frații cei mulți și a Celui așezat ca om de-a dreapta Tatălui, ca să ne ridice și pe noi lângă Sine sau în Sine, fără să ne confundăm în această maximă unire cu El și între noi. De altfel, toate binecuvântările lui Dumnezeu în Treime vin la noi prin cuvinte însoțite de semnul crucii.

Prin aceasta, Sfânta Treime ne pregătește ca la sfârșitul chipului actual al lumii, iubirea din sânul Ei să se reverse întreagă peste toate ființele conștiente, dar și peste tot cosmosul, ca să fie toate în comunicare cu Ea și între ele, ca să fie toate unite în Ea, cum sunt unite Persoanele Sfintei Treimi. Aceasta e Împărăția veșnică a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, în care toți ce au crezut vor fi fii ai Tatălui și frați ai Fiului, plini împreună de Duhul Sfânt.

Iubirea existentă în lume și prețuită cu cea mai necontestată valoare, arată că la originea ei stă iubirea unei comuniuni desăvârșite de Persoane supreme și că lumea e rânduită să fie dusă cu colaborarea ei spre iubirea desăvârșită din care și-a luat originea.

7. Unirea finală și eternă a tuturor în Hristos și, împreună cu El, în Sfânta Treime

O întrebare de mare importanță este cum vor fi împreună persoanele umane întreolaltă și cu Dumnezeu cel în Treime, în Împărăția dragostei desăvârșite?

O încercare de a răspunde la această întrebare trebuie să țină seama de diferitele moduri în care persoanele pot fi împreună.

Mai întâi, suntem împreună între noi și cu Dumnezeu prin credința în vremea existenței noastre în trupuri. Suntem împreună sufletește când ne

iubim într-un fel de „interioritate reciprocă”³⁶. Dar „interioritatea reciprocă” poate avea loc chiar dacă suntem despărțiți prin trupuri. Căci „interioritatea reciprocă” se conciliază cu existența de sine a fiecărei persoane. Continuăm să fim împreună cu toți cei cu care am fost vreodată împreună, comunicând sufletește, chiar fiind despărțiți trupest. Îi avem pe cei iubiți lângă noi și în noi, în măsura în care ne-am apropiat de ei sufletește. Mă duc prin gândurile mele în mod real la cel pe care îl iubesc și el vine la mine prin gândurile lui, chiar dacă nici eu, nici el nu vedem această apropiere reală.

Dacă e așa, eu pot fi și cu cei decedați prin gândurile ce li le trimit și ei vin la mine prin gândurile lor, unii pentru că au nevoie de rugăciunile mele pentru ei, alții ca să mă întărească cu rugăciunile lor. Aceasta chiar dacă eu nu simt prezența mea lângă cei ce au nevoie de rugăciunile mele pentru ei și poate nici ei nu simt prezența lor lângă mine.

Cu atât mai mult e prezent Dumnezeu cu noi, nu numai ca Cel ce e pretutindeni prezent, ci și prin atenția Lui îndreptată spre noi, pe care de asemenea, o simțim într-un anumit fel pe măsura gradului nostru de „simțire spirituală” de care vorbesc Părinții Bisericii. Sfinții simt cel mai mult prezența lui Dumnezeu, chiar în viața lor pământească.

Sufletele celor decedați își simt și ele prezența reciprocă în măsura în care au fost într-o comunicare în viața pământească. Se află într-o stare de interioritate reciprocă, chiar mai accentuată decât cea din viața pământească, în care au fost despărțite prin trupuri. Cei ce s-au bucurat de binele făcut lor de alții, îi simt pe aceia, gândindu-se cu recunoștință la binele ce li l-au făcut aceia în viață. Numai cei din iad sunt cu totul singuri, fiindcă nu au făcut nici un bine în viața de aici și n-au prețuit binele făcut lor aici. Gândurile lor la cei cărora le-au făcut rău sau care le-au făcut lor rău și pe care nu i-au iertat, sau al căror bine făcut lor nu-l socotesc ca atare, nu-i apropie de aceia; sau se gândesc cu neplăcere unii la alții.

Dar sufletele care se gândesc așa de mult unele la altele cu sentimente de recunoștință, de iertare și cu voință de comunicare, se pregătesc pentru a-și fi interioare și prin viitoarele lor trupuri înviate. Căci aceste trupuri, fiind cu totul transparente și fără necesități de hrană și tendințe spre alte plăceri, nu vor mai fi o piedică în calea acestei interiorizări reciproce și ea nu va mai fi slăbită de o distanță spațială între trupuri și de o anumită opacitate, care pune distanță spațială și un întuneric peste suflete și le ține despărțite.

Într-o deplină interioritate reciprocă vor fi toți aceștia, fără o piedică din partea trupurilor, și cu Hristos, prezent tuturor și în toți cu trupul Lui, mediu central iradiant al dumnezeirii și al afecțiunii de Frate și, prin aceasta, izvorul stării de înviere și de nemurire al tuturor. Lumina bunătății Lui, transparentă prin trupul Lui, Îl face aproape de toți și Îl arată într-o maximă comunicare cu toți, ceea ce le ușurează și comunicarea între ei, umplându-i pe toți de bucurie.

Rolul hotărâtor în unirea finală și eternă a tuturor îl are de aceea Hristos, căci lumina bunătății Lui, umplându-i la fel pe ei, îi face și pe ei apropiați și uniți prin comunicare (*Ioan XVII, 21*). De aceea, El este cu adevărat Izvorul mântuirii sau al fericirii eterne, sau Mântuitorul tuturor.

Căci e Ipostasul dumnezeiesc, Care ca atare ne-a creat pe toți, ne susține pe toți și ne dă tuturor prin trupul Lui asumat, puterea mântuitoare așezată în firea Lui dumnezeiască. El e nu numai un ipostas mai puternic prin faptele Sale omenești pentru toți, ci și ipostasul care ne cuprinde fără să ne confunde cu Sine. Fiind Dumnezeu, S-a făcut Unul dintre noi, a intrat pentru veci în relație cu noi ca Unul din noi, dar rămânând Dumnezeu, deci totodată cuprinzându-ne pe toți. Unit cu mine prin firea Lui omenească comună cu a mea, El mă și încadrează într-un anumit fel în Sine, mai bine zis ne încadrează pe toți. Dar ne dă și puterea să I ne comunicăm ca persoane unite cu El, cum nu ne dă nici o altă pesoană, însă să ne comunicăm și noi întreolaltă, desăvârșindu-ne totodată ca persoane proprii. Și astfel, fiecare îi află în Hristos pe toți, sau se unește în El într-un mod superior cu toți cei ce, prin credință, primesc de la El puterea comunicării cu El și între ei. Toți vor ajunge să se cunoască și să trăiască în Hristos în plinătatea lor, toți pot ajunge să-L simtă pe El ca pe un ipostas comun și propriu, care însă nu-i confundă cu El, ci îl descoperă pe fiecare sieși și celorlalți la maximum, vrednic de iubirea maximă. Aceasta pentru că toți sunt încadrați ontologic în ipostasul Lui, iradiant de iubire atotcuprinzătoare. Toți pot ajunge prin aceasta să se simtă în El ca în sânul lor, ca acasă la ei, deși e Fiul lui Dumnezeu, comunicând fiecare cu El și cu toți în modul cel mai familiar. Fiind ca Fiul lui Dumnezeu ipostasul central al ipostasurilor lor, El mișcă, ca ipostas superior, ipostasurile lor spre comunicarea cu El și între ele. Acestea le spune Sf. Simeon Noul Teolog:

*„Noi ne facem mădularele lui Hristos-și Hristos se face mădularele noastre
Hristos devine mâna mea, Hristos piciorul meu, al ticălosului de mine*

*Și mâna lui Hristos, piciorul lui Hristos, sunt eu, ticălosul!
Eu mișc mâna mea și mâna mea este Hristos întreg
Căci nu uita că dumnezeirea e neîmpărțită,
Eu mișc piciorul și iată că el strălucește ca Hristos!
Nu m-acuza de blasfemie, ci primește acest adevăr
Și închină-te lui Hristos care te face așa
Fiindcă dacă voiești, te vei face mădularul lui Hristos
Și așa toate mădularele fiecăruia dintre noi
Se vor face mădulare ale lui Hristos și Hristos mădularele noastre“³⁷*

Dacă Hristos e ipostasul superior al fiecăruia dintre noi, mădularele mele sunt ale Lui, dar și gândurile mele sunt ale Lui. Și cum ipostasul e prezent în mădulare, El e prezent în mod activ în fiecare mădular și în fiecare gând al fiecăruia dintre noi și fiecare mădular al meu e al lui Hristos, fără a înceta să fie al meu. Prin fiecare credincios sunt unit cu Hristos, sau, cu cât sunt mai unit cu Hristos, cu atât sunt mai unit cu fiecare. În fiecare văd frumusețea lui Hristos.

În trupurile noastre înviate și deplin transparente, această unire a fiecăruia cu Hristos prin fiecare, va fi un fapt simțit cu negrăită intensitate și bucurie.

Iar unit cu Hristos prin fiecare, fiecare din noi și toți împreună ne vom simți uniți cu Tatăl și plini de Duhul Sfânt, rămânând totuși neconfundați unii cu alții în trupurile și sufletele noastre, deși, pe de altă parte, ne vom fi într-o maximă interioritate de comunicare reciprocă. Văzându-se fiecare în fiecare, vede totodată în fiecare pe Hristos. Vom fi toți într-o relație foarte apropiată aceleia în care se află Persoanele Sfintei Treimi, pentru că va fi prezentă la maximum Ea însăși prin Hristos în noi.

Dar după Sfinții Părinți, persoana sau ipostasul nu-i o simplă stare de sine a unei naturi comune, neaducând nimic deosebit acestei naturi. Persoana aduce „modul“ ei propriu și unic în activarea naturii comune sau a însușirilor ei. De aceea, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, în Hristos ipostasul divin poate face uz propriu de voința firii umane asumate (P.G. 91, col. 137). Voința aceasta rămâne în libertatea ei, căci ipostasul divin nu ridică umanitatea la desăvârșire fără voia ei. Putința de a ține în armonie voința umană cu cea divină stă în faptul că cea dintâi își găsește în ipostasul divin adevărata libertate, dar și tăria de a persista în bine, căci nimic nu cucerește atât de mult o voință adevărată ca binele, înțeles drept comuniune în iubire cu alții. Și ipostasul Cuvântului, ca ipostas creator, susținător și călăuzitor al voinței tuturor spre bine, asumând în ipostasul Său voința umană, a ridicat-o la acest uz firesc suprem, câștigându-i libertatea pentru bine, deci pentru iubirea față de El cu Dumnezeu și față de noi în chip desăvârșit.

Astfel, umanitatea ridicată în ipostasul divin la cea mai deplină și mai firească libertate, se împărtășește de caracterul Lui absolut, sau de voința superioară prin iubire peste toate și pentru toți, nemaiputând fi robită de nimic. În aceasta se arată că a ajuns voința Ipostasului divin. Totuși, ea nu e anulată. Căci Hristos voiește și ca om în chipul cel mai firesc și mai desăvârșit, ceea ce face bucurie omului și semenilor. El nu trăiește numai bucuria dumnezeiască pentru binele ce-l trăiește și-l face, ci și bucuria umană pentru unirea cu acest bine. El vrea binele pentru toți nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om. El vrea și ca om unirea și comunicarea cu toți. O vrea aceasta ca Dumnezeu în mod dumnezeiesc și ca om cu afecțiunea omenească, susținută de familiaritatea Lui cu noi.

În general, ipostasul sau persoana poate actualiza în mod mai deplin și mai drept, sau mai puțin deplin și drept, sau deloc drept, potențele firii umane comune, folosindu-le, în primul caz, spre întărirea unității ei prin iubirea între persoane, ca purtătoare ale aceleiași firi, iar, în al doilea caz, spre sfârșirea ei prin dezbinare egoistă și prin folosirea mai redusă și mai strâmbă a acelor potențe. Cu cât vrea o persoană să le folosească mai mult pentru sine, cu atât le pune în valoare mai puțin, sau în mod păgubitor pentru ea. În acest sens, se poate spune că în Hristos resursele firii umane s-au actualizat deplin, folosindu-se spre bine și spre întărirea unității tuturor în Hristos, ca ipostas dumnezeiesc comun al lor. Dar resursele firii se actualizează mai deplin printr-o comunicare reciprocă între ipostasuri. De

aceea, păcatul ca patimă egoistă, ține închise potențele multiple ale firii. Cea mai desăvârșită actualizare a firii umane a realizat-o ipostasul divin în Hristos, pentru că El, ca ipostas creator și susținător și mântuitor al tuturor, are cea mai cuprinzătoare generozitate. Având în Sine unul, infinit, atot-luminos, mai presus de ființă al Dumnezeirii, ca Izvor al resurselor infinite de viață în unitate și făcând firea noastră asumată de El deschisă la maximum resurselor divine, Hristos pune în valoare lor maximă potențele firii noastre, prin actualizarea lor de către potențele divine creatoare ale lor și prin îndreptarea lor generoasă spre Dumnezeu și spre semenii. El duce astfel la o împlinire deplină aspirația firii umane create prin El, după modelul celei divine, ca sursă de bunătăți negrăit de bogate, deschisă îmbogățirii la nesfârșit cu bunătățile dorite, care se voiesc nelimitat dăruite.

Prin aceasta, Hristos devine centrul care satisface aspirația ipostasurilor umane spre îmbogățirea cu bunătăți la nesfârșit și spre unitatea iubitoare desăvârșită între ele. Fiul lui Dumnezeu nu trebuie să Se facă în scopul acesta ipostas divin în fiecare om. Prin aceasta, toată umanitatea ar fi purtată de un unic ipostas și deci ar înceta posibilitatea iubirii între ipostasuri umane neconfundate, deci setea firii umane după iubire și posibilitatea de satisfacere a ei prin relație între persoane deosebite.

Dar revărsarea de iubire din centrul și vârful umanității care este Hristos, este atât de puternică încât atrage cu supremă tărie în comuniune cu El și deci și între ei pe oameni, dar neanulându-le libertatea. Prin aceasta, Hristos conduce firea umană purtată de multiple ipostasuri spre o unitate iubitoare pluriipostatică tot mai mare, asemenea celei din Sfânta Treime, înlăturând dezbinările produse în ea de ipostasurile căzute în egoism. Fiecare persoană umană, trăind în alt mod bogăția nesfârșită a bunătăților divine primite prin Hristos și pornirea de a le comunica tuturor, ca și dorința de a primi infinitatea bogăției divine în toate formele personale, trăiește cea mai vie comunicare cu toate. Dar bogăția de bunătăți trăite și comunicate lui Hristos în mod variat de toți, e bogăția de bunătăți a Sfintei Treimi comunicate tuturor prin umanitatea Lui.

Unind pe oameni cu Sine prin umanitatea Sa, ridicată la generozitatea nemărginită, Hristos unește cu Sine pe toți și ca Fiul Tatălui și, prin aceasta, îi face pe toți uniți și cu Tatăl în Duhul Sfânt. Astfel, Dumnezeu Cel în Treime Se face totul în toate, fără să le desființeze, pentru că le iubește pe toate. Spre acest scop a creat Dumnezeu umanitatea pluripersonală: pentru a uni pe oameni între ei și cu Dumnezeu în toate bunătățile dumnezeirii. Dumnezeu Însuși Își revelează astfel un nou mod al iubirii din interiorul Său. El nu are nevoie de umanitate pentru a realiza acest nou mod al iubirii Sale, pentru că bucuria de iubire din interiorul Lui copleșește infinit bucuria ce o poate avea din manifestarea ei ca iubire între Sine și oameni, arătată și între oamenii înșiși. O face aceasta în mod liber. De altfel, o iubire care n-ar fi deplin liberă, n-ar fi propriu-zis iubire.

Creștinismul Îl arată astfel pe Dumnezeu în stare de o preocupare afectuasă de oameni și de trăirea unei bucurii din iubirea ce I-o arată ei și și-o arată ei, ca pe un alt mod al ei, în calitatea lor de persoane umane

unice. Dumnezeu nu-i ține nici separat de Sine, ca în religiile unui Dumnezeu monopersonal, nici nu-i duce la contopirea cu Sine, ca în religiile panteiste (buddhism, hinduism etc.). Aceasta nu I-ar mai da putința unui nou mod de manifestare și a unui nou mod al bucuriei Lui din ea. Nu L-ar mai arăta pe Dumnezeu liber pentru acest mod de iubire și de bucurie. În scopul acesta, una din Persoanele divine Se face și om, ca să-i unească în Sine pe oameni în iubire în gradul maxim, în care-L poate primi umanitatea, realizându-se prin el unitatea Lui ca om cu oamenii și a lor cu Sfânta Treime, modelul unității noastre de ființă în persoane iubitoare deosebite, neconfundate între ele și cu Creatorul ei.

În mod deosebit de accentuat se arată preocuparea lui Dumnezeu pentru fiecare om și în interesul pe care El îl manifestă pentru relația în istorie cu fiecare om, dar și în concluzia ce o trage, la Judecata din urmă, din seriozitatea sau din neseriozitatea cu care și-a jucat fiecare prin lucrarea lui rolul în viața familiei, a cunoscuților, a neamului, a omenirii.

Iubirea lui Dumnezeu față de oameni nu nesocotește valoarea acordată acțiunii fiecăruia dintre ei în cursul vieții pământești. Aceasta ar însemna că Dumnezeu nu ia în serios felul bun sau rău, cum s-a comportat fiecare și nici pe ei ca persoane, sau pe cei asupra cărora a avut unul sau altul un efect bun sau rău. Dumnezeu nu uită felul cum au folosit oamenii puterea de iubire dată lor nici la acea judecată, care va da pe față tot ce s-a făcut de ei bun și rău. Dar iubirea Lui se va arăta ca iertare pentru cei ce vor recunoaște cu căință răul făcut și nu se vor mândri și atunci cu acest rău, lăudându-se cu el, ca un pretins bine, ținând la o judecată proprie. Aceasta va face ca cei cărora li se va face parte de fericire, deși au făcut și rele, să nu creadă că primesc această fericire prin meritul lor.

Prin aceasta, toate ambiguitățile care au acoperit viața istorică cu ipocrizie nerușinată vor fi înlăturate și supuse unei ultime rușinări. Firea autentică a omului se cere după ultima descoperire a adevărului în toate. Trebuie să se arate odată în strălucirea lui reală sensul istoriei și măsura în care i-a slujit fiecare om, sau a căutat să-l pervertească. Trebuie să se condamne odată toată minciuna ce s-a dat drept adevăr și să se pună în lumină adevărul. Și anume, atunci când nu se va mai putea continua încercarea de a relativiza din nou adevărul, fiind pus astfel în mod definitiv în lumină. Trebuie să fie arătată odată pentru veci strălucirea celor ce au slujit adevărului, dar au fost disprețuiți de cei ce au stăpânit cu ajutorul minciunii. Fiecare se va arăta atunci în fața tuturor pentru veci așa cum este; cei ce au făcut cele bune, acoperiți de modestie, îmbrăcați în cinstea și slava veșnică care nu li s-a recunoscut, dar pe care au meritat-o, cei ce au făcut cele rele, cu chipul lor dezbrăcat de falsa slavă, dar putând să primească și ei o fericire prin iertare, dacă s-au smerit și căit, recunoscând falsitatea slavei pe care au căutat-o. Vor fi văzuți în mod descoperit cei ce au făcut rău, în mod mai mult sau mai puțin acoperit și care s-au căit și au recunoscut importanța rugăciunilor care s-au făcut pentru ei înainte de acea judecată. Numai mândriile încăpățânate vor rămâne în rigiditatea lor, dar, în același timp, dezbrăcate de falsa slavă care au pretins și pretind mai

departe că le este o podoabă. Vor fi văzuți unii în bunătatea reală pe care au avut-o, dar au acoperit-o cu modestie și aceasta le va aduce slavă, dar și în gândurile și faptele rele pe care au căutat să le acopere și care le vor aduce rușine și aceasta îi va smeri. Vom vedea neîmplinirile datoriei noastre din neputință reală, sau scuzate cu o pretinsă neputință și dacă ne vom fi căit de ele, vom primi iertarea, iar dacă nu ne-am căit și ne-am obișnuit să le afirmăm mai departe, bazându-ne mai mult pe propria judecată, vom rămâne în chinurile veșnice produse de necomuniune.

Din marea și universală unitate și comunicare a tuturor în Hristos, Care va îmbogăți pe fiecare cu tot ce are deosebit fiecare, vor lipsi numai cei ce s-au încremenit atât de mult în mândria lor izolatoare, încât nu vor mai putea voi să se elibereze de ea.

Norma vie, după care vor fi judecați toți, va fi Hristos, și aceasta înseamnă că El ne va judeca și toți cei ce ne vom aduna în comuniunea fericită, ne vom aduna deplin în Hristos, iar toți cei rămași în izolare și în chinurile ei, vor fi cei care nu au voit să se apropie de Hristos.

NOTE

- ¹ Gh. Vlăduțescu după Mounier Emmanuel, *Le Personnalisme*, P.U.F. Paris, 1950, în : *Personalismul francez*, Editura științifică București 1971, p. 25.
- ² J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 103, la Gh. Vlăduțescu, op. cit. p. 38.
- ³ J. Lacroix, *Le Personnalisme* în A. Weber et D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischbacher, Paris, 1937, p. 489. După Gh. Vlăduțescu, op. cit., p. cit.
- ⁴ *La face humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 98.
- ⁵ *De hominis opificio*, P.G. 44, col. 185.
- ⁶ Albert Camus, *Mitul lui Sisif* (traducere românească de Irina Mavrodin), București, 1969.
- ⁷ *Entsakraliesierung* Schöningh, Padeborn, 1970 p. 117, 118.
- ⁸ În volumul: *Munții*, Cartea Românească, București, 1978, p. 91.
- ⁹ Un răspuns satisfăcător la această întrebare a dat B. Vieseslavțev în *Etica preoprajennogo Erosa*, Paris, YMCA- PRESS, 1928.
- ¹⁰ *Op. cit.*, col. 256.
- ¹¹ *Ambigua*, cap. 113, traducere românească, București, 1983, p. 288.
- ¹² Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927. În afară de Gabriel Marcel, a mai pus în relief caracterul de subiect al trupului Robert Blanchard, în: *La notion du fait psychique. Essai sur le rapport du psychique et du mental*, Paris, Alcan, 1935.
- ¹³ *Op. cit.*, col. 149.
- ¹⁴ *Ambigua*, traducere românească, cap. 64, p. 182.
- ¹⁵ Pierre Emmanuel, *op. cit.*, 161.
- ¹⁶ *Capete despre dragoste IV*, 42-43, traducere în *Filocalia românească*, vol. II, p. 85.
- ¹⁷ *Cuvânt despre grindină*, P.G. 35, 945 C.
- ¹⁸ *Ambigua*, traducere românească cap. 71, p. 89-90.
- ¹⁹ *Ambigua*, traducere românească, cap. 124, p. 306-307.

- ²⁰ Poezia „Copacul pâinii“ în vol. „*Locul unde aștepți*“, București, Cartea Românească, 1983, p. 21.
- ²¹ *Op. cit.*, p. 155-156.
- ²² *Ambigua*, traducere românească, p. 270-271.
- ²³ *De hom. ofip.*, cap. 12, P.G. 41, col. 161.
- ²⁴ H. Mühlen, *op. cit.*, p. 76.
- ²⁵ *Grundlinien einer systematischen christologie*, în vol. Karl Rahner, Wilhelm Thüßing, *Christologie systematisch und exegetisch dargestellt*, Herder, 1972, p. 62-63.
- ²⁶ *De hom. opif.*, cap. 9, P.G. cit., col. 149.
- ²⁷ *Ambigua*, traducere românească, cap. 113, p. 290.
- ²⁸ *Théologie Dogmatique*, în rev. *Messenger du Exarchat de Patriarchie russe en Europe occidentale*, 1964, p. 225-226.
- ²⁹ *Ambigua*, traducere românească, cap. III, pag. 277.
- ³⁰ *Despre preoție*, P.G. 150.
- ³¹ *De hom. opif.*, P.G. col. 184.
- ³² *De hom. opif.*, P.G. cit., col. 142.
- ³³ Olivier Clément, *Questions sur l'Homme*, Paris, Stock, 1973, vorbește chiar de „sacramentul fratelui“, căci prin omul iubit în curăție, transpare și uneori se comunică Fiul lui Dumnezeu.
- ³⁴ *De hom. opif.*, P.G. cit., col. 201.
- ³⁵ *Op. cit.*, cap 26, P.G. cit., col. 255.
- ³⁶ Termenul „interioritate reciprocă“, folosit adeseori în această parte a lucrării, aparține lui Gabriel Madinier, *Conscience et amour*, Paris, 1954.
- ³⁷ *Hymnes XV*, în Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes I*, Sources chrétiennes, nr. 156, Paris, 1969, p. 286.

CUPRINS

Cuvânt înainte :	5
Introducere	9

Capitolul I

CARACTERISTICILE GENERALE ALE OMULUI CA FIINȚĂ NEMURITOARE

1. Omul, chipul nemuritor al lui Dumnezeu, restabilit și desăvârșit în Hristos	13
2. Cele două sensuri ale nemuririi omului: cea în Hristos și cea în afară de Hristos	20
3. Nemurirea omului implicată în setea lui de experiență nouă, de transcendere și convergență, sau comuniune fără sfârșit	31
4. Nemurirea omului implică în unitatea lui contrastantă omnilaterală, în mișcarea nesfârșită spre desăvârșire	40

Capitolul II

NEMURIREA OMULUI IMPLICATĂ ÎN MIȘCAREA NESFÂRȘITĂ SPRE SINE ȘI ÎN RELAȚIILE SALE

1. Omul, conștiință de sine în mișcarea de transcendere nesfârșită spre misterul său și spre Cel absolut de care depinde	59
2. Raportul între eu, tu și el și transparența Sfintei Treimi prin el	66
3. Responsabilitatea umană în fața forului conștient suprem și alternativa ei	73
4. Omul, unitatea contrastelor suflet și trup, capabil să înainteze la nesfârșit în cuprinderea și transfigurarea tuturor prin unirea cu Dumnezeu	83
5. Nevoia omului, ca persoană, de alte persoane omenești și prin ele de Dumnezeu ca Persoană	100
6. Omul și lumea exterioară și transparența în veci sporită a lui Dumnezeu prin ea	119
7. Omul, ființă care transcende timpul spre veșnicie, prin nădejde și pocăință	130

Capitolul III

ÎMPLINIREA OMULUI ÎN IISUS HRISTOS

1. Aspirația persoanelor speciei umane după unirea deplină cu Dumnezeu și după nemurirea cu trupul, împlinită în Hristos, Dumnezeu-Omul	141
2. Dialogul cu Dumnezeu prin Revelația Vechiului Testament și prin rugăciune, în general, către Dumnezeu Cel neîntrupat	153

3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca întemeiere a dialogului deplin iubitor și comunicant ca între Frate și frate și ca între Tată și fiu, între Dumnezeu și om	162
4. Moartea jertfelnică a lui Hristos, cea mai mare coborâre a Lui la noi în timp și cea mai mare apropiere a Lui ca om de Tatăl; și jertfa noastră în Hristos, cea mai mare unire între noi și Dumnezeu, în timp	187
5. Învierea lui Hristos și învierea noastră viitoare în El, sfârșitul transcenderii umane spre Absolutul personal și cea mai deplină coborâre eternizată a Lui la om, o dată cu cea mai mare înălțare eternizată a noastră la El	196
6. Tainele Bisericii ca trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu cel în Treime slăvit, prin Hristos, în cursul vieții noastre pământești	202
7. Unirea finală și eternă a tuturor în Hristos și, împreună cu El, în Sfânta Treime	208
Note	215

